

# Individets frihet, i fellesskapet, på jorda

*Med G.W.F. Hegel og Hans Jonas fra dødens  
ontologi henimot en levende frihet*



**Sigurd Hverven**

Masteroppgave i filosofi

Veiledet av  
professor Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO  
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Vår 2015

Ueber keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als über die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtseyn geläufig. Indem der freye Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten praktischen Folgen, als nichts anders, wenn die Individuen und Völker den abstracten Begriff der für sich seyenden Freyheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat [...] (E §482)

Ikke noen annen idé er like allment kjent som den er ubestemt, mangetydig og noe som kan føre til alvorlige misforståelser og virkelig bli offer for slike, som *frihetens* idé, og ingen idé blir oftere brukt med så lite bevissthet. Siden den frie ånden er den *virkelige* ånden, har misforståelsene om den desto alvorligere og større praktiske følger; og når individer og folk en gang har fattet det abstrakte begrepet om den friheten som er til for seg, har ingenting samme ubetvingelige styrke (Hegel 2013, 121).

**Sigurd Hverven**

# **Individets frihet, i fellesskapet, på jorda**

**Med G.W.F. Hegel og Hans Jonas fra dødens ontologi  
henimot en levende frihet**

© Sigurd Hverven 2015

Individets frihet, i fellesskapet, på jorda: Med G.W.F. Hegel og Hans Jonas fra dødens  
ontologi henimot en levende frihet

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## Sammendrag

Hvordan skal vi tenke om frihet i lys av krisen i relasjonen mellom menneske og natur?

Spørsmålet er en rød tråd i denne undersøkelsen, som tar utgangspunkt i Hans Jonas' fortelling om et skifte i vestlig idéhistorie. Jonas hevder at Vestens tenkning i moderne tid har beveget seg inn i en *dødens ontologi*. I denne verdensanskuelsen betraktes verden primært som materie i mekanisk bevegelse. Livet på jorda forstås som et randfenomen i et univers der livløshet er det normale. Naturen omkring mennesket oppfattes som tappet for mål og verdi, mens menneskesinnet betraktes som en enslig enklave av ønsker, vilje og frihet som kan benytte naturen til sine formål.

Innenfor dette verdensbildet har liberalismen blitt den dominerende politiske filosofien. Liberalismen redegjør for politisk autoritet og legitimitet i en verden der mennesket er subjekt, naturen objekt. Men liberalismen og den moderne verdensanskuelse står i dag overfor et grunnleggende problem: Menneskelig praksis er i ferd med å forandre naturen på måter som truer livet, ikke bare livet i naturen, men også menneskelivet og friheten. Liberalismen møter seg selv i døra. Det den holder høyest, friheten, er truet av menneskets utfoldelse av frihet.

Ved hjelp av G.W.F. Hegel og Hans Jonas viser jeg at denne iboende motsigelsen i liberalismen bunner i misforståelser om frihet og om forholdet mellom menneskelig frihet og natur. For Hegel og Jonas finnes frihet bare i relasjoner. Visse former for avhengighet er forutsetninger for frihet. De mener begge at frihet, i sin høyeste form, bare finnes i menneskeindivider som er grunnleggende avhengige av naturen og av andre mennesker. Om man betrakter frihet som det absolutt motsatte av slik avhengighet eller tenker vekk relasjonene, tenker man abstrakt. Men virkelig frihet er alltid konkret.

Særlig på grunnlag av innsikter fra Hegel viser jeg at det hefter død ved abstrakte frihetsbegreper. De både ligner det døde og kan være dødbringende. Dette kommer i dag særlig til uttrykk i form av en utvendig krise i relasjonen mellom menneske og natur, kjent som økokrisen eller klimakrisen. Som et alternativ til liberalismens mer eller mindre livløse frihet, formulerer jeg et begrep om levende frihet, som vil vise at individets frihet blir til i relasjoner til naturen og andre mennesker: Måtehold i relasjon til naturen, i likhet med hensyn overfor andre mennesker, skader ikke friheten, men bidrar heller til å gjøre den virkelig.

## English summary

How should we think about freedom in light of the crisis in the relation between human and nature? This question is the recurring theme of this paper, which begins with Hans Jonas' narrative of a historic change in western thought. Jonas claims that modern thought is dominated by an *ontology of death*, where only lifeless matter in mechanical motion are held to be actually real. Life on Earth is a strange phenomenon in a primarily lifeless universe. Nature, empty of purpose and value, lies at the disposal of the human mind, which is regarded as a lonely island of wishes, will and freedom.

Within this worldview political liberalism has become the dominant political theory. Liberalism gives an account of political authority and legitimacy in a world where only man is subject, nature object. Today liberalism and the modern worldview faces a fundamental problem: Human practice changes nature in ways threatening to life, not only life in nature, but human life itself. Liberalism is confronted with itself: Its most precious thing, freedom, is threatened by the practice of human freedom.

With G.W.F Hegel and Hans Jonas I show that this paradox of liberalism is a sign of misunderstandings of freedom and the relations between human and nature. According to Hegel and Jonas freedom exist only *in relation*. Some dependence is necessary for freedom. They both agree that freedom, in its highest form, is located in human individuals who are fundamentally dependent upon nature and other humans. A concept of freedom as the absolute opposite of dependency is abstract thinking. Actual freedom is always concrete.

With insights from Hegel I show that death follows abstract concepts of freedom. They are like something dead and they can cause death. Today this is especially evident in an external crisis in the relation between human and nature, known as the ecological crisis or the climate crisis. As alternatives to the more or less lifeless freedom of liberalism, I formulate a concept of living freedom, trying to show that individual freedom comes to be only in relations to nature and other humans. Moderation in relation to nature, and respect (German: *Rücksicht*) in relation to other people, does not hurt freedom, it contributes to making it real.

## Forord

Tanker og ideer blir til mellom mennesker, og jeg har mange å takke for denne oppgaven. Størst takk går til min veileder, professor Arne Johan Vetlesen, for givende samtaler og forelesninger, og for veiledning som balanserer godt mellom frihet og rammer, oppmuntring og kritikk. En stor takk også til førsteamanuensis Odin Lysaker for smittende entusiasme, gode samtaler og nyttige innspill til tidligere utkast. Og takk til professor Lars Løvlie, som gjorde meg oppmerksom på at Hegels herre-trell-dialektikk kan leses som en behandling av forholdet mellom menneske og natur. Takk også til professor Dietrich Böhler ved Freie Universität i Berlin for invitasjon til Hans-Jonas-Zentrum, som ga anledning til å presentere og diskutere oppgaven min med ledende Jonas-forskere. Av dem vil jeg takke professor Wolfgang Kuhlmann spesielt for gode innspill om ontologi og etikk.

Takk til Fritt ord og Norsk senter for menneskerettigheter for masterstipend som gjorde det mulig for meg å jobbe mindre med andre ting og mer med masteroppgaven. Takk også til Erasmus exchange programs for stipend til opphold i Heidelberg ved Ruprecht-Kärls Universität, som har et eget Hegel-rom der denne oppgaven ble til og, iøynefallende hver dag på veien dit, mottoet som har vært en ledestjerne for arbeidet: *Dem Lebendigen Geist*.

Og ikke minst takk til dere som stadig overbeviser meg om at Hegel har rett i at friheten finnes i relasjoner, slik som kjærlighet og vennskap: Takk til Aurora Jacobsen, trofast førsteleser og samtalepartner, for overbærenhet og humør; takk til mine foreldre Trude Evenshaug og Tom Egil Hverven for diskusjoner, innspill og korrektur og språkvask; takk til Jonathan Nelson, Martin Oftedal, Patrice Guillot og Turid og Oddbjørn Evenshaug – bestemor og bestefar – for gode vennskap, og takk til Espen Dyrnes Stabell for Hegel- og Jonas-diskusjoner og Even Skallerud for korrekturlesing.

## Om referanser

Et ønske om å være presis gjør at jeg i det følgende velger å sitere Hegel på originalspråket, tysk. Når jeg siterer på tysk etterstreber jeg å kommentere sitatene slik at det er mulig å få med seg innholdet også for lesere som ikke behersker tysk. Hensynet til tilgjengelighet gjør også at jeg siterer Hans Jonas kun på engelsk. Tysk var Jonas' primærspåk, men han bodde og virket i USA fra 1955 og skrev derfor også på engelsk. Boken jeg siterer mest fra, *The Phenomenon of Life*, ble opprinnelig utgitt på engelsk, senere oversatt til tysk av Jonas selv, mens hans mest kjente bok *Das Prinzip Verantwortung* (1979) først ble utgitt på tysk og siden oversatt av Jonas til engelsk med tittelen *The Imperative of Responsibility* (1984).

I referanser til Hegel oppgir jeg paragrafnummer i de tekstene som har det, ellers sidetall i Wissenschaftliche Buchgesellschafts *Hauptwerke* (Hegel 1999a). Sidetallene er de samme som i *Felix Meiner Verlags Gesammelte Werke* (Hegel 1992). Jeg benytter følgende forkortelser for Hegels hovedverker:

E	<i>Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft</i>
PR	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>
PhG	<i>Phänomenologie des Geistes</i>
WL1	<i>Wissenschaft der Logik 1</i>

For tre av Hans Jonas' verker benyttes følgende forkortelser:

PL	<i>The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology</i> (Jonas 1966)
IR	<i>The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age</i> (Jonas 1984)
PE	<i>Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man</i> (Jonas 2010)



# Innholdsfortegnelse

Sammendrag .....	V
English summary .....	VI
Forord.....	VII
Om referanser.....	VIII
Innholdsfortegnelse .....	IX

Innledning og innledende øvelser .....	1
Innledning.....	1
Første innledende øvelse: Hvorfor Hegel og Jonas? .....	4
Andre innledende øvelse: Dødens ontologi som liberalismens bakteppe .....	8
<b>1 Individ .....</b>	<b>14</b>
1.1 Liberalismens individ .....	14
Taylor og Macpherson: politisk atomisme og besittende individualisme .....	14
Individet hos Mill .....	18
Individet hos Rawls .....	20
1.2 Alternative begreper om individet.....	22
Hegels begrep om individet.....	22
Individet i <i>antropocen</i> .....	23
Jonas' begrep om individet .....	25
Delkonklusjon om individbegrepet .....	26
<b>2 Frihet – redegjørelse .....</b>	<b>27</b>
2.1 Liberalistiske frihetsbegreper .....	27
Negativ frihet.....	27
Valgfrihet .....	29
2.2 Hegels frihetsbegrep i <i>Rettsfilosofien</i> .....	29
Den frie viljen.....	30
Anerkjennelse og kropp .....	31
Virkeliggjort frihet – <i>Sittlichkeit</i> .....	34

Frihet og avhengighet .....	35
2.3 Hans Jonas' frihetsbegrep i <i>The Phenomenon of Life</i> .....	36
Metabolisme .....	36
Livets innside .....	37
Livets frihet .....	39
2.4 Avhengig og formidlet frihet.....	42
<b>3 Frihet – kritikk og drøfting .....</b>	<b>44</b>
3.1 Jonas' kritikk av liberalistiske frihetsbegreper.....	44
Selvundergravende frihet: frihet hinsides naturen.....	44
Frihet, grenser og andre veseners frihet .....	45
Lars Fr. H. Svendsens <i>Frihetens filosofi</i> .....	47
3.2 Består Jonas og Hegel hverandres prøve? .....	48
Hegels kritikk av negativ frihet .....	49
Hegels kritikk av valgfrihet: Lidelse ved ubestemthet .....	51
Rammes Jonas av Hegels kritikk? .....	52
Rammes Hegel av Jonas' kritikk? .....	53
<b>4 Hegel og natur.....</b>	<b>54</b>
4.1 Trekk ved liv som sådan: Hegels aristotelisme .....	54
Teleologi og ureduserbarhet .....	54
Trinnvis system og assimilasjon .....	56
4.2 Subjektivitet i naturen .....	57
Planter.....	58
Dyr.....	59
Mennesker .....	60
4.3 Frihet i lys av naturfilosofien .....	62
Frihet hos andre livsformer .....	62
Styrker og svakheter ved <i>Hegel's Naturalism</i> .....	62
4.4 Forplantning .....	64
Forplantning hos Aristoteles og Jonas .....	64
Forplantning hos Hegel .....	66
Reproduksjon som anerkjennelse? .....	66
4.5 Åndens forhold til naturen.....	68
Trellens frigjørende naturrelasjon .....	68

Individets sympati med naturen .....	70
Livets idealisme.....	71
Ånd som medlem .....	76
4.6 Avsluttende bemerkninger .....	77
<b>5 Med Hegel og Jonas fra krise til levende frihet .....</b>	<b>79</b>
5.1 Utvendig og innvendig krise .....	79
Utvendig krise .....	79
Innvendig krise .....	80
5.2 Krisen som tegn på blindhet for liv .....	81
Livsblindhet i ontologi, antropologi og politisk filosofi .....	81
Individuell hybris: speiling av kollektiv blindhet for liv.....	83
Krisen som ytring av dødens ontologi.....	84
5.3 Opphevelsen av dødens ontologi: Sosiale betingelser .....	86
Dødens ontologi fra perspektivene til Hegel og Jonas .....	86
Hegel: Fra død forstand til levende fornuft.....	87
5.4 Liv: <i>eidos</i> , aktivitet og relasjon .....	90
Individuell <i>eidos</i> .....	91
Kollektiv <i>eidos</i> .....	92
Sykdom, skade og død .....	94
5.5 Avslutning: Levende frihet.....	96
Frihet, blant menneskene, på jorda.....	96
Hensyn og måtehold.....	99
<b>Litteratur.....</b>	<b>101</b>



# Innledning og innledende øvelser

## Innledning

Temaet for denne teksten er *frihet i lys av krisen i relasjonen mellom menneske og natur*.

Dette temaet blir betraktet fra to perspektiver, to grener av filosofien, nemlig *politisk filosofi* og *miljøfilosofi*.<sup>1</sup> Det meste av teksten vil dreie seg om *frihetens ontologi*, der det grunnleggende spørsmålet er: Hva er frihet? Svaret på dette spørsmålet har implikasjoner for hvordan man skal besvare det sentrale spørsmålet innenfor *frihetens politikk*, nemlig: Hva skal til for å oppnå frihet? Men for å avgrense temaet vil jeg i liten grad formulere eksplisitte svar på det andre spørsmålet. Jeg konsentrerer meg om *grunnlagstenkning* om frihet.

Frihet er tema i utallige filosofiske studier, men felles for brorparten av disse er at de er skrevet uten øye for kjensgjerninger som blir stadig mer presserende, nemlig 1) at menneskers frihetsutfoldelse kan forandre, og allerede forandrer, naturen, og 2) at menneskeskapte naturendringer truer friheten, uavhengig av om frihet forstås som noe bare mennesker har eller ikke. En teori om frihet som vil være på høyde med tiden vi lever i, må ta disse kjensgjerningene inn over seg.

De to punktene over antyder hva jeg legger i «krisen i relasjonen mellom menneske og natur». Men mer presist, hva består krisen i? Svaret er at noe som har verdi, er truet med opphør. Dette «noe», kan man si, er *liv*. Menneskelige handlinger – måten vi lever ut vår frihet på – truer med å forandre, utslette eller senke livskvaliteten til en rekke former for liv, inkludert mennesket selv. Alternativt, men i overensstemmelse med det første svaret, kan man si at det som trues er *frihet*; jeg kommer nemlig til å utlegge liv og frihet som kategorier med samme utstrekning, slik at en trussel mot en av dem truer begge. Trusselen mot liv og frihet bør forstås som et vitnesbyrd om hvordan visse teoretiske forståelser av frihet arter seg i praksis. Disse frihetsforestillingene kan forsiktig kalles livløse eller livsblinde, men de viser seg stadig klarere ikke bare å mangle liv, men å være direkte *dødbringende*. Jeg forsøker å identifisere denne eller disse forestillingene om frihet, samt deres ontologiske betingelser. Siden det er normale, hverdagslige handlinger – *business as usual* – som i dag truer liv, vil friheten og ontologien jeg skal kritisere, befinne seg i samfunnets midte. Alternativt og i motsetning til denne forståelsen av frihet, kommer jeg til å formulere et begrep om det jeg

---

<sup>1</sup> «Naturfilosofi» er egentlig en mer presis betegnelse, da det sentrale spørsmålet i denne filosofigrenen er «hva er natur?». Men termen «naturfilosofi» er uløselig knyttet til tysk idealisme, og blir derfor misvisende (til tross for at jeg undersøker Hegels naturfilosofi). Derfor benytter jeg den konvensjonelle betegnelsen i engelskspråklig filosofi, nemlig «miljøfilosofi» eller «environmental philosophy». Et alternativ kunne vært «naturontologi».

kaller *levende frihet*. Derfor vil spørsmålet «hva er liv?» bli viktig. Jeg viser at liv essensielt er *form* som består av aktive relasjoner som formidler mellom forskjellige deler. Den levende frihetens sted er et individ med relasjoner til naturen og andre mennesker. For en levende frihet er derfor ikke avhengighet og frihet absolutte motsetninger. Tvert imot *er* frihet nettopp visse positive *relasjoner* til verden utenfor og til andre mennesker. Og jeg vil vise at frihet og frihetens sted (individet eller subjektet) alltid er aktivt og utfolder seg i relasjoner til noe annet enn seg selv. Frihet finnes ikke i fikserte og isolerte substanser eller atomer.

Underveis i teksten vil det bli klart at jeg forstår frihet på en måte som gjør at undersøkelsen ikke enkelt kan kalles *enten* deskriptiv *eller* normativ; den er begge deler. Ideen om at normativ politisk filosofi kan være autonom – uavhengig av hvordan (vi tenker at) verden, naturen eller mennesket *er* – forutsetter et ontologisk skille mellom fritt menneske og ufri natur, som ikke er filosofisk holdbart, og som hører til filosofien jeg kritiserer. På veien fra dødbringende til levende frihet vil filosofene G.W.F. Hegel og Hans Jonas være mine viktigste ledsagere og samtalepartnere (om litt skal jeg forklare hvorfor jeg kombinerer nettopp disse to). Jeg vil utvikle begrepet om levende frihet positivt på grunnlag av lesninger av Hegel og Jonas, og negativt gjennom kritikk av andre frihetsbegreper.

Teksten som helhet kommer til å bevege seg fra eksegese i retning av å bli et selvstendig bidrag (spesielt i kapittel 5). Dels er fremgangsmåten historisk, i den forstand at jeg vil finne ut hvordan Hegel og Jonas bør forstås og hvordan de kan være relevant for oss i dag; og dels er den *tematisk*, ved at jeg undersøker hvordan vi bør tenke om frihet i lys av krisen i relasjonen mellom menneske og natur. Jeg håper derfor *både* å kunne gi lesninger av Jonas og Hegel som kan stå på egne ben og være interessante uavhengige av sammenhengen de inngår i her, *og* å kunne si noe om et viktig emne, som ikke bare er fagfilosofisk interessant, men som kan bety noe for det viktigste politiske og kulturelle problemet i vår tid. Jeg forsøker å favne om mye innenfor rammene av en masteroppgave. Behandlingene og tolkningene mine blir selvfølgelig ikke uttømmende, de bør betraktes som forslag.

Kort om språkvalg: Jeg skriver på norsk, selv om engelsk er i ferd med å ta over som primærspråk for norske filosofer. Det synes jeg er synd, fordi jeg mener filosofifaget bør ha som mål å kunne bidra til den offentlige samtalen i Norge. Av universitetets tre hovedoppgaver, forskning, formidling og undervisning, demonstrerer språkskiftet at filosofifaget prioriterer den første oppgaven over de to siste. I en tid hvor det stilles spørsmål med humanioras nytte, graver filosofien sin egen grav hvis filosofer nesten slutter å arbeide på språket til samfunnet de er del av. En annen grunn til å skrive på norsk er at primærspråket

til både Hegel og Jonas er tysk. Tysk ligger nærmere norsk enn engelsk. Derfor egner det norske språket seg bedre enn engelsk til å gripe innholdet i filosofi tenkt på tysk.

Oppgaven har følgende struktur: Aller først gjør jeg to innledende øvelser: Jeg forklarer hvorfor jeg kombinerer Hegel og Jonas for å besvare oppgavens problemstilling. Så trekker jeg et historisk bakteppe for oppgavens tema, med særlig vekt på Hans Jonas' fortelling om et skifte fra livets til dødens ontologi. Deretter følger oppgavens fem kapitler:

Kapittel 1 undersøker frihetens sted, *individet*. Jeg redegjør kort for individbegrepet i den liberale tradisjonen i politisk filosofi og argumenterer for at visse atomistiske (Charles Taylor) og besittende (C.B. Macpherson) trekk hefter ved individene i ulike tapninger av politisk liberalisme. I kontrast til liberalismen redegjør jeg for Jonas' og Hegels individbegreper, og viser at de begge, tross ulikheter, fremmer en relasjonell individ-ontologi.

Kapittel 2 og 3 handler om *frihet*. Kapittel 2 *redegjør* for ulike frihetsbegreper; kapittel 3 *drøfter* og *kritiserer* ulike forestillinger om frihet. Først redegjør jeg for to rådende frihetsbegreper, nemlig negativ frihet og valgfrihet, deretter for Jonas' og Hegels begreper om frihet, i henholdsvis *The Phenomenon of Life* og *Rettsfilosofien*.<sup>2</sup> I kapittel tre kritiserer jeg rådende frihetsforestillinger fra perspektivene til Jonas og Hegel, men vurderer også deres frihetsbegreper mot hverandre.

Kapittel 4 konsentrerer seg om Hegels naturforståelse. Jeg lar naturfilosofien belyse Hegels frihetsbegrep. Deretter tar jeg opp et trekk ved liv som Hegel skriver om, i motsetning til Jonas, nemlig forplantning. Siste del av kapitlet undersøker forholdet mellom ånd og natur i Hegels filosofi. Gjennom utlegning av en passasje fra Hegels estetikk, viser jeg at liv er et grunnleggende begrep hos Hegel. Jeg argumenterer for at Hegels filosofi, kanskje overraskende, kan kalles både en slags *vitalisme* og en type *realisme*, og konkluderer med at naturen ikke forsvinner i Hegels frihetsbegrep.

I femte og siste kapittel spør jeg: Hvorfor bør vi interessere oss for Jonas og Hegel i dag? Jeg forklarer nærmere hva jeg mener med krisen i relasjonen mellom menneske og natur, og setter denne i forbindelse med dødens ontologi. Deretter viser jeg hvordan vi bør forholde oss til dødens ontologi fra Hegels og Jonas' perspektiver. Kapitlet utlegger så et begrep om *liv* med særlig vekt på begrepene *eidos*, aktivitet og relasjon. Til slutt formulerer jeg et begrep om levende frihet, som kan leses som oppgavens konklusjon (men det gis også delkonklusjoner underveis).

---

<sup>2</sup> Selv om jeg siterer Hegel på tysk velger jeg å bruke de norske titlene på verkene hans (Hegel 1999b; 2006: 2009: 2013), så sant norsk oversettelse foreligger. Norske titler gir bedre språklig flyt.

## **Første innledende øvelse: Hvorfor Hegel og Jonas?**

Hvorfor velger jeg å kombinere nettopp Hans Jonas og Hegel? Hans Jonas gir innsikt i hva liv er, og i forholdet mellom menneske og natur. Og han er særlig kjent for boka *The Imperative of Responsibility* (1984), der han formulerer grunntrekkene i en såkalt «fremtidsetikk» eller «ansvarsetikk» – en etikk som tar høyde for at menneskelige handlinger er endret av ny teknologi. Teknologien gjør at konsekvensene av handlingene våre strekker seg mye lenger i tid og rom enn tidligere. Derfor, mener Jonas, behøver vi en etikk som tar hensyn ikke bare til menneskene som lever her og nå, men også fremtidens mennesker og mennesker i andre deler av verden. Fordi etikk dreier seg om handlinger og fordi naturen til menneskelige handlinger er endret av teknologi, skapes en ny etisk situasjon. I denne situasjonen rykkes begrepet *ansvar* inn i etikkens midte.

Innen temaet politisk frihet er Hegel den viktigste og mest betydningsfulle motstemmen til den klassiske liberale tradisjonen i politisk filosofi, i hvert fall fra moderne tid. Det er vanlig å lese Hegel som den sosiale frihetens tenker, som mener frihet bare kan oppnås i samspill med andre mennesker, i et fellesskap. Dette i motsetning til klassisk liberalisme, der det er vanlig å tenke at individets frihet først og fremst må vernes mot andre menneskers inngrep eller undertrykkelse. Liberalismen ser en motsetning mellom frihet og fellesskap, Hegel mener fellesskap er en forutsetning for frihet.

Slik kan man altså tenke at Jonas og Hegel er relevante for hver sin del av tema: Jonas formulerer en etikk som er relevant for krisen i relasjonen mellom menneske og natur, mens Hegel gir innsikter i frihet. Men jeg kommer ikke bare til å lese dem slik. I det følgende vil det bli klart at de begge er relevante for hele problemstillingen. For Hegel skriver også om natur og om forholdet mellom menneske (ånd) og natur. Og Jonas skriver om frihet. Jeg legger derfor mye vekt på verkene *The Phenomenon of Life* av Jonas og Hegels naturfilosofi (i *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft*). Ikke bare skriver Hegel om natur og Jonas om frihet, slik at emnene de behandler overlapper tematisk, det er også vesentlige innholdsmessige likheter mellom dem når det kommer til *forståelsen av* natur og frihet; det gjør dem interessante å kombinere i en og samme filosofiske undersøkelse. Denne påstanden vil kanskje overraske noen lesere. Er ikke Jonas realist og Hegel idealist? Svaret på det er antydning over: Jeg kommer til å lese Hegels filosofi som en type realisme. Men uansett, har ikke andre filosofier, som Heidegger eller Kant, vært viktigere for Jonas' filosofi?

Heidegger er ett opplagt valg for en som skriver om Jonas; han var Jonas' foreleser og veileder i studietiden, og Jonas' filosofi er i stor grad utviklet ved å tenke med og mot



Heidegger. Det er flere grunner til at jeg velger Hegel fremfor Heidegger. Én grunn er at forholdet mellom Heidegger og Jonas allerede er undersøkt på norsk (Fidjestøl 2001). Sammenhengen mellom Jonas og Hegel er derimot ikke skrevet om på norsk, og i liten grad på engelsk og tysk.<sup>3</sup> Konstellasjonen øker derfor mulighetene for å si noe nytt. En annen grunn er at det er mer å hente hos Hegel enn hos Heidegger når tema er frihet og natur. Heidegger har *noe* å tilby når det gjelder naturforståelse: Selv om hans kritiserer Heideggers antroposentrisme og naturblindhet, er Jonas' filosofiske betraktninger om liv eksempel på at innsikter fra Heidegger kan utvikles til interessant naturontologi; Charles Taylor har dessuten påvist likheter mellom Heideggers filosofi og dypøkologi (1995). Men Hegel kan tilføre dyptgripende innsikter i det *sosiale* – i intersubjektive *relasjoner* – både blant levende vesener som sådan og hos mennesker. Dette mangler hos Heidegger, og Jonas' filosofi er også mangelfull på dette punktet, noe jeg vil vise i kapittel 3 og 4.

Det er flere grunner til at jeg velger ikke å lese Kant og Jonas sammen. Den første og viktigste er at Kant, snarere enn å tilby en løsning på krisen i forholdet mellom menneske og natur, representerer tenkningen som har bidratt til problemene. Hans tenkning henger for mye igjen i kartesiansk dualisme, og antroposentrisme. For det andre mener jeg at Jonas' filosofi er mindre Kant-preget enn man først kan få inntrykk av. I *The Phenomenon of Life*, det Jonas-verket jeg kommer til å benytte mest, er likhetstrekkene med Aristoteles, Hegel og Heidegger mer åpenbare. Det er først og fremst ansvarsetikken som er blitt lest kantiansk, særlig fordi Jonas formulerer et nytt kategorisk imperativ for vår tid. Leser man nøye, finner man imidlertid betydelige ikke-kantianske innslag i Jonas' etikk. For det første legger han vekt på følelsenes betydning i etikken og kritiserer Kants etikk for å være formalistisk og fjern fra følelsene – Jonas gjentar Hegels kritikk av Kant (IR 87-9). For det andre retter Jonas' etikk seg mot kollektivet, ikke individet (IR 32, 37). For det tredje skriver han at politisk autoritet ikke kan baseres på transcendentale subjekter, men må stamme fra levende mennesker slik de er blitt til i vår verden (IR 33). For det fjerde er Jonas' etikk konsekvensialistisk. For det femte argumenterer Jonas for en type moralsk realisme (med visse forbehold, se neste avsnitt): verdi er en del av verdens møblement, uavhengig av et betraktende subjekt (IR 89). Jeg mener derfor at Jonas' etikk er kantiansk i form (av et kategorisk imperativ), ikke i innhold.

Men det er ett vesentlig unntak, som gjør at Jonas kan leses kantiansk. Problemet for Jonas-fortolkere er at dette innslaget i etikken bryter med moralsk realisme. Dette kantianske

---

<sup>3</sup> Det er disse tre språkene jeg behersker og har hatt mulighet til å undersøke noenlunde.

innslaget finnes i Jonas' forklaring på hvorfor hans imperativ (IR 11) retter seg mot mennesker spesielt: Han skriver at *mennesker skal være det primære objektet for ansvar, fordi bare mennesket kan ta ansvar for annet liv*. Mennesket i seg selv er ikke noe høyere eller mer verdifullt enn andre levende vesener (IR 98), men mennesket er det primære objektet for ansvar fordi menneskeliv er mulighetsbetingelsen for ansvar overhodet. At ansvaret selv må være ansvarets objekt klinger som et ekko av Kant: For ham er bare moralske aktører moralske adressater. Men denne forklaringen gjør ansvarsetikken inkonsistent, for andre steder står det at *livet som er truet med opphør* er ansvarets sted (IR 135). I formuleringene om at ansvaret selv må være ansvarets primære objekt ser Jonas ut til å *flytte kriteriet for å være moralsk adressat fra det å være et levende vesen til det å være et ansvarlig vesen*. Riktignok utelukker ikke formuleringene at andre levende vesener faller i kategorien «sekundære objekter for ansvar», men vendingen av ansvaret mot ansvaret selv gir inntrykk av at verdien andre levende vesener har, ikke virkelig teller hvis ikke mennesker verdsetter den. Argumentet om at mennesket må gis forrang fordi vi er garantisten for ansvar, er sårbart for innvendinger om at mange livsformer ville klart seg fint, og antakelig bedre uten mennesket. Menneskelig praksis er i dag mer en trussel mot enn en garantist for liv. Det er først og fremst *begrunnelsen* Jonas gir for å gi mennesker forrang som er problematisk, ikke det *at* han gir forrang. Han kunne rettet sitt imperativ mot liv som sådan, og likevel gitt mennesket en forrang ved å trekke veksler på hierarkiet av livsformer han utlegger i *The Phenomenon of Life*, der mennesket bestemmes som den høyeste livsformen med den mest utviklede friheten (se kapittel 2). Men begrunnelsen han faktisk gir sår tvil om livets egenverdi og stiller teorien laglig til for hugg, i form av beskyldninger om en sterk antroposentrisme. Om man vil kalle Jonas' etikk kantiansk avhenger av hvilken plassering av ansvarets sted man gir forrang.<sup>4</sup> Jeg foretrekker en realisme-tolkning, som legger vekt på at ansvarets sted er truet liv, fordi det stemmer bedre med *The Phenomenon of Life* – som jeg oppfatter som Jonas' mest vellykkede verk. Problemene i kjernen av Jonas' ansvarsetikk (se Vetlesen 2015, 129-46) er en viktig grunn til at jeg ikke gir den en sentral plass i denne oppgaven. En annen grunn er at posisjonen jeg skal formulere i hovedsak er *ontologisk*. Den besvarer først og fremst spørsmålet «hva er frihet?», i mindre grad spørsmålet «hvordan bør vi gå frem for å oppnå frihet?» (selv om det første spørsmålet er avgjørende for det andre).

---

<sup>4</sup> Motsetningen jeg skisserer avhenger noe av om man leser Kant som moralsk realist eller konstruktivist. Jeg kommer ikke til å gi noen omfattende Kant-lesning her, men kan nevne at det er vanligere å lese Kant som konstruktivist enn som realist. Hvis man derimot leser Kant som realist er det ikke nødvendigvis en motsetning mellom «et kantiansk innslag» og moralsk realisme, slik jeg legger opp til i brødteksten.

At Jonas' filosofi om organismer og liv har sterke røtter hos Aristoteles og Hegel, påpeker Vittorio Hösle i en artikkel som tar for seg Jonas' posisjon i den tyske filosofiske tradisjonen. «Hegel's and Jonas's philosophy of the organic are surprisingly similar, both in respect of their position in the whole of the respective philosophical conception and in respect of numerous details», skriver Hösle (2010, 33). Likheten mellom Hegels og Jonas' filosofi om liv kan være overraskende fordi Jonas sjelden henviser til Hegel, og de gangene han gjør det er det gjerne kritisk. Jonas selv ville antakelig protestert mot å bli kalt hegelianer. Likevel er likhetstrekkene med Hegel påfallende i Jonas' utlegning av liv. Og Hösle bemerker at begrepet liv for begge er avgjørende for deres øvrige filosofi (at liv er vesentlig for hele Hegels filosofi, skal jeg komme tilbake til i kapittel 4). Videre påpeker han at begge betrakter livet hierarkisk, fra enkle til komplekse livsformer, med mennesket øverst. Og begge tenker at det er kontinuitet mellom natur og ånd (bevissthet). Hösle antyder at en viktig årsak til likhetene er at de har en felles kilde i Aristoteles, særlig i *De Anima*:

As in Aristotle and Hegel, in the case of Jonas too, on the one hand the philosophy of mind rises above a philosophy of the organic. And on the other hand, as with his two predecessors, in the case of Jonas too the philosophy of biology is aimed at the mind, in the sense that the organic is characterized by a dimension of inwardness [...A]ll three philosophers see in the organism something especially valuable (Hösle 2010, 32).

At Jonas står i en Hegel-påvirket tysk filosofisk tradisjon, i kombinasjon med iherdig Aristoteles-lesing, samt at de interesserer seg for samme fenomen, nemlig liv, later til å ha gjort Jonas' filosofiske biologi langt mer hegeliansk enn han selv ser ut til å innse.<sup>5</sup> De gangene Jonas skriver om Hegel, ligger gjengivelsen hans av Hegels filosofi tett opp til lesninger som var vanlige godt ut på 1900-tallet, men som de siste tiårene er blitt kritisert og erstattet av mer presise lesninger som gjør Hegel relevant og interessant for vår tid. Jeg tenker på Hegel-forskningen til Robert R. Williams, Terry Pinkard, Robert Pippin, Charles Taylor, Hans Friedrich Fulda og Axel Honneth (for å nevne noen). Når Jonas utlegger Hegel, legger han seg faktisk tett opp til kjente Hegel-kritikere som Karl Popper (1945) og Isaiah Berlin (1958), som forstår Hegels åndsbegrep på en måte som ikke etterlater noe rom for subjektiv frihet. Jonas leser Hegels historiefilosofi lukket, som om alt i historien inngår i en større rasjonell plan der målet er åndens selverkjennelse. En slik forståelse av Hegel ligger til grunn for beskyldninger om at hans filosofi har totalitære politiske tendenser. Som et ekko av Berlin og Popper skriver Jonas følgende om Hegel i *The Imperative of Responsibility*:

---

<sup>5</sup> En annen felles kilde for Jonas og Hegel er Baruch de Spinoza (1632-1677). Se særlig «Vorrede zur zweiten Ausgabe» i Hegels *Enzyklopädie* og Hans Jonas' «Spinoza and the Theory of the Organism» (PE 208-227). Spinoza har vært viktige for nyere miljøfilosofier, slik som Arne Næss og Freya Matthews.

The 'cunning' of reason acts, not from without, but through the historical dynamics itself and by means of the entirely different intentions of the executive subjects: with the autonomous power of this unerring dynamics, the moral end is in safe hands, and no one is responsible for it [...] Here the principle of self-moving history has found its grand recognition, but that of the subjects' concrete causality is swallowed up in it. (IR 127)

Her reproducerer Jonas 1900-tallets feillesing av Hegel, som er tilbakelagt i mesteparten av nyere Hegel-forskning. Jonas gjentar kritikken i essayet «Matter, mind and creation» (Jonas 1996), hvor han trekker frem Auschwitz som historiens grelleste eksempel på at Hegel tok feil – holocaust kan ikke ha vært godt for noe! Men kritikken rammer ikke Hegel, fordi hans åndshistorie overlater mye rom for historiske tilfældigheter som ikke tjener noen større hensikt (Taylor 1979, 31).<sup>6</sup> Jonas bommer derfor når han antyder at ånden benytter subjektene som rene midler – og når han skriver at subjektiv frihet svelges av dette supersubjektet. Det er ironisk at han skriver at det konkrete subjektet ikke anerkjennes i Hegels filosofi, for i nyere lesninger av Hegels praktiske filosofi, står behovet for *anerkjennelse* av individers konkrete frihet helt sentralt. Jonas' henvisning til Hegels formulering om «fornuftens list» i historien er også symptomatisk for antipatiske Hegel-lesninger fra rundt 1950. Formuleringen er hentet fra Hegels historieforelesninger, nedtegnet av studenter og utgitt etter hans død. Det råder derfor usikkerhet omkring deres autenticitet. Hegel-forskere som vil bli tatt alvorlig, må skille mellom disse ulike kildene.

Jonas ender med å gjøre noe som er typisk for Hegel-kritikere. Han avviser noe han mener er Hegels posisjon, for selv å formulere en posisjon som ligger tettere opp til Hegel enn «skinn-Hegelen» han har avvist. Jeg mistenker derfor at Jonas' egen lesing av Hegel har vært sparsom (fraværet av direkte Hegel-sitater i Jonas' tekster tyder på det), og at han i stedet reproducerer misoppfatninger i tiden. Heldigvis er det ikke avgjørende for mitt prosjekt om Jonas selv anerkjenner likhetstrekk med Hegel. Men hans kritiske innstilling til «Hegel» kan forklare hvorfor ikke flere har tenkt over likhetene.<sup>7</sup>

## **Andre innledende øvelse: Dødens ontologi som liberalismens bakteppe**

*Analysen er bra som verktøy i opplysningens og sivilisasjonens tjeneste, i den utstrekning den rokker ved dumme overbevisninger, oppløser naturlige fordommer og undergraver autoriteten, med andre ord, når den befri, forfiner, menneskeliggjør og gjør treller modne til*

---

<sup>6</sup> Dette skriver Charles Taylor til tross for at han leser Hegel slik at ånden er et konkret subjekt; noe metafysisk bakenforliggende som bruker menneskene for å virkeliggjøre seg selv. Min lesning står nærmere Terry Pinkards, han kritiserer Taylor (1994) og utlegger i stedet ånden som et «sosialt rom», som relasjoner mellom mennesker.

<sup>7</sup> Men likhetene mellom Jonas og Hegel er ikke helt oversett. Av dem jeg kjenner til som har sett parallellen er Hösle nevnt, i tillegg har Robert R. Williams (1997) og Christian Spahn (2007) på interessante måter benyttet seg av Jonas' organismefilosofi i bøker som primært er Hegel-lesninger.

*frihet. Men analysen er ille, svært ille, i den utstrekning den hindrer handling, skader livets røtter og er ute av stand til å gi livet form. Analysen kan være en særdeles uappetittlig sak, uappetittlig som døden, som den kanskje egentlig hører inn under – beslektet med graven og dens beryktede anatomi.*

- Lodovico Settembrini i Thomas Manns *Trolldomsfjellet* (2002, 222).

Avfortrylling av verden, som betegner overgangen fra mytiske til (natur)vitenskapelige forklaringer, er en velkjent fortelling om et vesentlig skifte i vestlig idéhistorie (særlig forbundet med Max Webers *Wissenschaft als Beruf* (1994) og Adorno og Horkheimers *Opplysningens dialektikk* (2011)). En beslektet fortelling dreier seg om skiftet fra et teleologisk til et mekanistisk verdensbilde. I renessansen, ved inngangen til moderniteten, skjer et brudd med aristotelisk naturvitenskap. Det settes strek over målårsaker, og bevirkende årsaker står alene igjen i forklaringer av naturen.

Begge disse fortellingene er relevante for naturforståelsen, menneskeforståelsen og frihetsbegrepene som oppstår og blir dominerende fra 15-1600-tallet og fremover. Men begge kan forutsettes kjent i en masteroppgave. En mindre kjent, men svært innsiktsfull fortelling om et vannskille i vestlig idéhistorie finnes i Hans Jonas' *The Phenomenon of Life*. Han forteller om et skifte fra «livets ontologi» til «dødens ontologi», eller fra «panvitalisme» til «panmekanisme». Jonas' beskrivelse av overgangen *fra liv til død* er mer å forstå som et tillegg enn som alternativ til de kjente fortellingene om overgang fra myte til opplysning, fra teleologi til mekanisme, eller fra religion til vitenskap. Overgangen har røtter lenger tilbake enn 1600-tallet, helt tilbake til menneskenes første forsøk på å *tolke* verden rundt seg: «When man first began to interpret the nature of things», skriver Jonas, «life was to him everywhere» (PL 7). De første ontologiene hadde livet i sentrum. Å være var å leve. I livets ontologi var livet det forståelige og selvforklarende, mens livets motsetning, døden, var et mysterium. Mysteriet ble forsøkt forstått som liv: Døden var ikke livets opphold, men snarere en overgang til en ny form for liv, slik vi kjenner det fra ulike religioner, som et evig liv i det hinsidige, eller et nytt liv i det dennesidige. I tillegg ble det vi i dag tenker på som livløst – jord, bølger og vind – betraktet som levende.

For moderne tenkning, som begynner med renessansen, er problemet snudd: Døden er blitt primær, livet gåtefullt. Fra gjennombruddet til de harde naturvitenskapene har det spredd seg en ontologi der det *egentlige* er livløs materie; et verdenssyn hvor universet blir oppfattet som livløs masse og krefter som opererer i henhold til lover. Den kopernikanske vendingen bidro sterkt til å gi dødsstøtet til livets ontologi. Jorda viste seg ikke å være universets sentrum. Dermed beveget livet seg fra alle tings midte til randen. Med livet tilsidesatt, blir det livløse normen. I dødens ontologi oppnås sann kunnskap om det levende ved å begripe det

som materie i mekanisk bevegelse; vitenskapen er vellykket hvis den klarer å begripe det levende som livløst (PL 74). Panmekanisme erstatter panvitalisme.

Skiftet fra livets til dødens ontologi har tatt veien om ulike former for dualisme, der antikkens *gnostisisme* er den viktigste, mener Jonas. Dualismene skiller mellom guddommelig og jordisk, materie og ånd, kropp og sjel. Men fra 1600-tallet og René Descartes har døden og materien hatt forrang. Denne påstanden er litt overraskende: Er ikke Descartes det fremste eksempelet på dualisme, mellom utstrakt og tenkende substans? Er det ikke både liv og død i Descartes ontologi? Forstår ikke Descartes mennesket som levende – med subjekt, mål, vilje, ønsker og behov – mens naturen og andre levende vesener er rent mekanisk og livløse, som maskiner? Noe sant er det i denne tolkningen, men Descartes kan også leses på en annen måte, mener Jonas. Descartes *isolerer* bevissthet fra materie. Adskilt på denne måten er *begge* livløse: «pure consciousness is as little alive as the pure matter confronting it» (PL 21). Det er splittelsen av det mentale og det fysiske i to isolerte sfærer som skaper «dødens ontologi», «[the] double-faced ontology of death» (Ibid.). Moderne fysikalisme og materialisme, på den ene siden, og ren idealisme (solipsisme) på den andre siden, er like døde. De har begge kartesiansk, isolerende dualisme som sin forutsetning, men de absolutterer den ene eller den andre siden av splittelsen. Denne innsikten fra Jonas' tolkning av Descartes er viktig: Ved å betrakte naturen som rent mekanisk, ren materie, uten mål og mening, forsvinner også livet fra det betraktende, tenkende mennesket. Det mennesket som betrakter naturen og livet der som likegyldig materie i bevegelse, tar også livet av seg selv (uavhengig av om det inkluderer seg selv i materien, eller om det tenker seg selv som adskilt fra materien). For livet finnes bare i det konkrete møtet mellom det mentale og det fysiske, mellom innside og utside.

Ordet «død» kan brukes på to måter: om noe som har sluttet å leve og om noe som aldri har levd. Det siste kan mer presist kalles «livløst». Jonas gir retorisk sprengkraft til fortellingen sin ved å bruke «død» om det vi tenker på som livløst. Ordbruken lar seg forsvare fordi han forteller om en overgang fra liv til død: I dødens ontologi blir det vi før betraktet som levende tatt for å være livløst. Det som *er* har faktisk dødd – for vår bevissthet (PL 12).

Dødens ontologi har trekk som er viktige for naturforståelse og frihetsforståelse. I skiftet forskyves verdi og autoritet. Før var verdi og autoritet forankret i den eksterne verden. Noe der ute (Gud, guder) gjorde krav på vår ærefrykt og kunne forlange handling av oss (jf. Abraham og Isak i 1. Mos. 22,1-2). I skiftet til dødens ontologi (her parallell til avfortryllingen) «avsløres» autoriteten utenfor som antropomorfisme (PL 33-7). Mennesket innser at det har tillagt noe i naturen menneskelige egenskaper. Det forstår at det selv er

kilden til verdien i verden. Verdien og autoriteten vi trodde var *der* viser seg å være projisert fra oss. Det vi tok for å være verdens lys (Joh. 8,12) viste seg å være en refleksjon av vår egen utstråling. Skiftet innebærer en avmytologisering<sup>8</sup> av verden, som forflytter verdi og mening fra den ytre verden til den indre, fra naturen til mennesket, fra objektet til subjektet. Verden tømmes for egen mening og verdi og det blir opp til mennesket å fylle den igjen. Dødens ontologi er derfor nihilistisk (PL 213). Verden er verdiløs i seg selv. I denne sammenheng er det ingen forskjell på idealisme og materialisme, begge mener at forestillinger om verdi og mening stammer fra mennesket. Diskusjonen om alt enten er bevissthet eller materie er å regne som en familiekrangel. Men særlig etter Darwins evolusjonsteori har materialismesiden av dødens ontologi hatt overtaket, fordi man tilsynelatende har fått en rent mekanistisk forklaring av livets, og menneskets, opprinnelse (PL 38-57). Derfor bør en moderne ontologi ta utgangspunkt i og kritisere materialisme, mener Jonas.

Det nihilistiske blikket på naturen i dødens ontologi legger til rette for menneskelig kontroll, manipulasjon og maktutøvelse. Sheldon Wolin utdyper poenger som nevnes kort i Jonas' kompakte fremstilling. Makt er et nøkkelord hos Francis Bacon, skriver Wolin. Før var makt lokalisert i objekter – mat, husly, våpen – som gjerne var frembragt av fysisk arbeid. I tillegg fantes en hellig makt, som stammet fra Gud, men ble delegert til for eksempel prester eller konger (*rex dei gratia*). Bacon lokaliserer derimot makten i menneskesinnet, i subjektet (maktforskyvningen speiler forskyvningen av autoritet og verdi. Vidt forstått kan «makt» og «autoritet» bety det samme: Å øve gjeldende innflytelse eller å påvirke handlemåter). Jo større del av verden som kan underlegges menneskesinnets logikk, desto større er menneskets makt. Derfor er kunnskap makt for Bacon (Wolin 2004, 397-8). I Thomas Hobbes' *Leviathan* blir maktforskyvningen eksplisitt<sup>9</sup> politisk. Han beskriver en stat der makt, autoritet og legitimitet utledes fra maktens nye kilde, menneskesinnet – nærmere bestemt fra individenes selvoppretholdelsesdrift. Hobbes anvender det mekanistiske verdensbildet på samfunnet. Jonas er oppmerksom på utvekslingen mellom ontologi og politikk (PL 39). Wolin påpeker at innflytelsen også går andre veien, fra politikk til ontologi: Bacons ontologi låner mye av Niccolò Machiavellis politiske rammeverk (Wolin 2004, 397). Både Bacon og Machiavelli formulerer maktens vilkår, identifiserer maktens kilde, og angir prinsipper for utøvelse og

---

<sup>8</sup> «Avmytologisering» forbindes gjerne med Rudolf Bultmann, og er et viktig begrep i fortellingen om avfortrylling (se J. M. Bernsteins innsiktsfulle bok om Adorno, 2001), men Hans Jonas var faktisk den første til å bruke begrepet i en publikasjon (Fidjestøl 2004, 23).

<sup>9</sup> Maktforskyvningen var allerede implisitt politisk: Makt og autoritet er det som gir virkninger i praksis; menneskelig praksis, eller *aktørskap*, finner alltid sted i et fellesskap (Pippin 2008). Derfor er enhver maktforskyvning *politisk*, all forskyvning av makt har betydning for den praksis som vedrører *polis*.

forøkelse av makt. Bacons menneske betrakter naturen slik Machiavellis fyrste betrakter folket: Det skal temmes, og kunnskap er midlet.

Skiftet til dødens ontologi beveger også innholdet i begrepene *forståelse* og *forklaring*. Før løp forklaringer typisk fra en helhet til en del. Uforståelige enkelthendelser gav mening innenfor Guds overordnede plan. Å forstå en enkeltdel betød å kjenne dens plass i en større helhet. I dødens ontologi blir *analysen* et metodisk adelsmerke (PL 200). Forståelsens foretrukne objekt blir det oppdelte, snarere enn det hele. For Jonas går noe tapt i denne vendingen. Forrangen for analysen og oppdelingen er en *ontologisk reduksjon* (PL 200). Jonas forbinder dødens ontologi med atomistiske tankefigurer (Jonas 2010, 197), der fikserte atomer danner det ontologiske fundamentet: Atomer er selvtilstrekkelige enheter som kan inngå i forbindelser med hverandre, men forbindelsene er ikke konstituerende for atomenes væren. Et enkelt atom er seg selv lik selv om alle andre atomer skulle forsvinne. Atomistiske tankefigurer blomstrer i takt med nye naturvitenskapelige frembrudd på 1600-tallet (Chalmers 2014). Velkjente eksempler er Isaac Newtons (1643-1727) naturvitenskapelige og mekaniske atomisme,<sup>10</sup> Gottfried Leibniz' (1646-1716) metafysiske atomisme og Thomas Hobbes' (1588-1679) politiske atomisme.

Jonas' begrep om dødens ontologi – der autoritet og mening er skjøvet inn i subjektet, der livløs materie er adskilt fra tenkende sjel, og hvor naturen forstås som mekanisk og uten *telos* – kan betraktes som bakteppe for klassisk liberalisme, både den kontraktteoretiske (Hobbes, Locke, Kant) og den utilitaristiske (Bentham, Mill). Politisk liberalisme kan sies å redegjøre for politisk autoritet og legitimitet i en verden tømt for verdi. Antikken og middelalderens ytre forankringspunkter for makt svinner hen fra 1600-tallet og fremover. Derfor vender liberalismen seg mot menneskets innside, der de gamle kildene til autoritet viste seg å ha sitt utspring. Liberalismen tar opp i seg tankefigurene fra dødens ontologi: Den inntar et analytisk perspektiv på samfunnet; den resonnerer fra deler til helhet; den gir individenes innside makt og autoritet. Det finnes ingen ytre kilde til autoritet eller *telos*; summen av individene gir samfunnet retning. Liberalismen tar også opp i seg et skarpt skille mellom menneske og natur som ble etablert med det mekanistiske verdensbildet etter Descartes. Den liberale politiske løsningen på at verden tømmes for iboende verdi og mening er at *frihet* må være politikkenes overordnede mål, og denne friheten er lokalisert i *individet*. Individets indre – dets ønsker og begjær, samt dets evne til å danne seg oppfatninger – gir en

---

<sup>10</sup> Newtons atomisme er skyteskive for Hegel i *Naturfilosofien* (på norsk: Hegel 2009) – andre del av *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830).



autoritet som er uten historisk sidestykke (Pinkard 2012, 130). Bare det som fornuftige og resonnerende individer kan godta, er politisk legitimt.

Liberalisme kan defineres vidt, som en politisk filosofi hvor frihet er politikken overordnede mål. Den lokaliserer friheten i menneskelige individer og definerer det som hovedoppgaven til en politisk filosofi å sørge for individuell frihet. Om vi definerer liberalisme slik, kan Hegels politiske filosofi regnes innenfor kategorien liberalisme – vidt forstått: Hegel gjør det klart at en vellykket moderne stat må sørge for frihet, og at frihet bare kan virkeliggjøres i konkrete individer.<sup>11</sup> Også Hegels politiske filosofi tar form av det ontologiske vannskillet jeg har beskrevet over.<sup>12</sup>

Jeg akter likevel å benytte blant andre Hegel til å *kritisere* «liberalisme». Jeg kunne sagt at det jeg gjør er å kritisere *en type liberalisme*; at Hegel representerer én liberalisme, som jeg benytter til å kritisere en annen liberalisme. Men jeg nøler med å slå fast at det er det jeg gjør. For jeg har til hensikt å kritisere en politisk posisjon som i dag er hegemonisk, som ikke er noen undergruppe i politisk liberalisme, men snarere er den liberalismen som har sin storhetstid i Vestens demokratier i dag. Jeg kommer derfor ikke til å betegne Hegels politiske filosofi som liberalisme, selv om jeg anerkjenner at merkelappen kan forsvares på den måten jeg har gjort over. Det ville blitt mer misvisende enn oppklarende å kalle Hegels politiske filosofi «liberalisme», fordi hans liberalisme – hvis vi nå bruker den betegnelsen – ikke er den liberalismen vi ser virkeliggjort i Vestens liberale demokratier i dag. Selv om Hegel betrakter individets frihet som et vesentlig mål for en politisk filosofi, gir han andre svar enn dagens hegemoniske liberalisme på vesentlige politisk-filosofiske spørsmål som vil være sentrale i denne oppgaven: Hva er et individ? Hva er frihet? Hva er forholdet mellom frihet og natur? Hva er subjektivitet? Hegel og Jonas egner seg til å kritisere liberalismen, fordi de gir andre svar på disse spørsmålene enn den liberale tradisjonen i politisk filosofi og den liberalismen som i dag er hegemonisk i vestlige land. Men betegnelsen «liberalisme» behøver fremdeles en nærmere avklaring. Det skal jeg gi ved å undersøke følgende spørsmål: Hva er et individ?

---

<sup>11</sup> Hegel skriver: «die *konkrete Freiheit* [...] bestehet darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich [...] haben [...] Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen [...] (PR § 260). Og i tillegg til samme paragraf: «Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momenten in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen (PR §260Z). Merk konnotasjonene til liv og organismer som ligger i de tyske ordene «*gegliedert*» og «*organisiert*». Robert Pippin skriver også godt om at individets frihet har «*supreme importance*» for Hegel (Pippin 2008, 23).

<sup>12</sup> Ifølge Pinkard (2012) utvikler Hegel sin politiske filosofi i en avfortryllet verden, men uten å bryte med Aristoteles eller ty til atomistisk oppdeling av samfunnet og individer.

# 1 Individ

Dette kapitlet undersøker begrepet om *individet* i politisk filosofi. Hva er et individ? Svarene på spørsmålet legger føringer for hvordan man forstår frihet, fordi nær sagt alle politiske teorier er enige om at *frihetens sted* er individet. Det er ikke der uenighetene står.

Skillelinjene går heller mellom teorier som argumenterer for eller impliserer selvtilstrekkelige individer og teorier som mener individer er grunnleggende avhengige.

Først identifiserer jeg trekk ved individbegrepet i klassisk liberalisme, ved hjelp av Charles Taylors artikkel «Atomism» og C.B. Macphersons *The Political Theory of Possessive Individualism*. Deretter undersøker jeg hvorvidt *atomisme* og *besittende individualisme* kan sies å være trekk ved den liberale tradisjonen i politisk filosofi som sådan. Det gjør jeg gjennom kortfattede undersøkelser av individbegrepet i John Stuart Mills *On Liberty* og i John Rawls' *A Theory of Justice*. Til slutt vurderer jeg det liberale individbegrepet mot posisjonene til Hegel og Jonas og påpeker at en sosial kritikk av politisk atomisme må suppleres med en naturkritikk. Jeg konkluderer med at de forstår individer som essensielt relasjonelle, til forskjell fra det selvtilstrekkelige individet som hefter ved politisk liberalisme.

## 1.1 Liberalismens individ

### *Taylor og Macpherson: politisk atomisme og besittende individualisme*

I artikkelen «Atomism» fra 1979 undersøker Charles Taylor det han kaller *politisk atomisme* (1985). Han definerer atomisme i kontrast til Aristoteles' berømte definisjon av mennesket som et sosialt eller politisk dyr («*zoon politikon*» i *Politikk* 1253a; Taylor 1985, 189). Ifølge Aristoteles er mennesker ikke selvtilstrekkelige (*autarkeia*) utenfor *polis* – bystaten. Politisk atomisme derimot, forutsetter slike selvtilstrekkelige individer. Taylors utlegning kan oppsummeres slik: *Politisk atomisme er et moralsk eller politisk syn som (oftest implisitt) holder menneskeindivider for å være selvtilstrekkelige utenfor et kulturelt eller politisk felleskap* (1985, 189-91).

Taylor påpeker at få benytter betegnelsen politisk atomisme om egen filosofi; det er en term som anvendes av atomismens kritikere. Han bruker likevel termen, fordi han mener den treffer et sentralt mønster i politisk teori. Atomisme er ikke en positivt formulert posisjon, men en presis betegnelse på uartikulerte forutsetninger for visse politiske teorier. Taylor knytter atomismen til teorier som insisterer på at rettigheter har forrang over tilhørighet og forpliktelser (1985, 187-9). Han nevner kun tre navn, Thomas Hobbes, John Locke og Robert Nozick, men forbinder atomismen mer løselig med kontraktteorier, som oppsto på 1600-tallet,

og med utilitaristiske teorier som tenker på samfunnet som en sammensetning av individer;<sup>13</sup> det vil si teorier som primært betrakter samfunnet som et instrument for oppnåelse av individuelle mål (1985, 187).

Kort gjengitt mener Taylor at en politisk teori ikke kan gi rettigheter forrang over tilhørighet og forpliktelse uten å forutsette politisk atomisme. Taylors poeng er at man ikke kan tilskrive mennesker rettigheter uten å betrakte visse egenskaper som spesielt aktverdige eller respektingytende (192). Til grunn for rettigheter ligger alltid en idé om hva som er verdifullt. Uten differensiering kan man ikke avgjøre hvilke vesener eller entiteter som skal ha rettigheter. Rettighetene må verne om *ett eller annet*, ikke hva som helst, hvis ikke har man ingen begrunnelse for at ikke steiner, bølger eller stjerner har samme rettigheter som mennesker. Samtidig kan de aktverdige egenskapene ikke være avhengige av å måtte utvikles innenfor en bestemt kultur, sivilisasjon eller et politisk fellesskap, for da vil ikke rettighetene lenger sikre nøytralitet med hensyn til det gode liv. Begrunnelsen for å gi rettigheter forrang er vanligvis å beskytte individer mot inngrep i deres liv. Individer skal ikke påtvinges bestemte oppfatninger om hva som er godt og hvilke mål de bør etterstrebe. Grunnleggende individuelle rettigheter er ment å gi et frihetsrom som sikrer individene mulighet til å leve slik de selv ønsker.

Rettighetsteoriene står dermed overfor et problem: Hva slags egenskaper skal rettighetene verne om, hvis egenskapene skal være uavhengige av et bestemt slags fellesskap? Det vanlige svaret er at rettighetene skal verne om *frihet*. Men Taylor argumenterer overbevisende, fra et hegeliensk ståsted, for at virkelig menneskelig frihet ikke kan utvikles uavhengig av bestemte fellesskap. Det er to reelle alternativer som ikke forutsetter utvikling i et sosialt fellesskap, mener Taylor. Det første er Thomas Hobbes', han mener rettighetene verner om *selvoppretholdelsesdriften* – vårt medfødte begjær. Stort sett alle moderne politiske tenkere rynker på nesen av denne løsningen, fordi den reduserer mennesket til et dyr – eller en slags maskin. Den andre muligheten er med John Locke å si at rettighetene hegner om menneskets evne til å *besitte* eller eie noe («possess», 1985, 202). Slike teorier hevder at rettighetene hegner om *frihet*, men gjør frihet til en funksjon av besittelse. Evnen til å eie er ikke sosialt betinget. Følgelig er frihet selvtilstrekkelig når den forstås som en funksjon av besittelse og grunnleggende frihet sikres av eiendomsrett.

---

<sup>13</sup> For eksempel tyder følgende sitat fra *On Liberty* på at John Stuart Mill betrakter staten som en slik sammensetning: «The worth of a state, in the long run, is the worth of the individuals composing it» (2005, 140).

Trolig kjenner Taylor til C. B. Macphersons bok *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962).<sup>14</sup> Macpherson identifiserer en «besittende individualisme» (*possessive individualism*) i den politiske tenkningen til Hobbes og Locke, samt hos James Harrington og den politiske bevegelsen «The Levellers», alle levde og virket de på 1600-tallet. Macpherson argumenterer for at klassisk liberalisme understøttes av et individ som er essensielt *besittende*: «The individual was seen neither as a moral whole, nor as part of a larger social whole, but as an owner of himself» (1962, 3). Taylor peker ut eierskap (besittelse) som den egenskapen Locke mener rettigheter skal hegne om. Macpherson mener at besittende individualisme er mer utbredt enn Taylor antyder; han hevder at det er et definerende trekk ved liberalisme som sådan: Selv om liberale begreper om frihet, rettigheter, forpliktelse og rettferdighet ikke er utledet av en besittende individualisme alene, så er de sterkt formet av denne individualismen (Ibid.). Macpherson fremstiller et destillat av «besittende individualisme», og mener å finne denne individualismen klarest uttrykt hos Hobbes, men argumenterer for at en mer eller mindre utblandet variant går igjen i klassisk liberalisme som sådan.

Macpherson trekker en avgjørende forbindelse mellom besittende individualisme og *markedssamfunn*. Den besittende individualismens styrke ligger i at den fanger presist relasjonene mellom deltakere i et marked (1962, 4). Siden moderne mennesker flest deltar i ulike markeder, vil en teori som uttrykker markedsrelasjoner være intuitivt appellerende. Og i forlengelsen av Macphersons analyse er det rimelig å tenke at besittende individualisme vil oppleves som mer intuitivt jo mer markedet brer om seg i et samfunn.

Besittende individualisme innebærer at individet betraktes som eneeier av sin egen person og evner, uten å stå i gjeld til samfunnet for disse. Individet er fritt i den grad det eier seg selv og andre ting. Menneskets essens er frihet fra avhengighet av andres viljer, og frihet er en funksjon av besittelse (Macpherson 1962, 3). Besittende individer har en essens som er selvtilstrekkelig utenfor samfunnet, utenfor *polis*.<sup>15</sup> Individualismen Macpherson beskriver er altså en politisk atomisme i taylorisk forstand.

---

<sup>14</sup> Taylor viser til et annet verk av Macpherson i en fotnote i «Atomism» (1985, 188).

<sup>15</sup> Ifølge Hegel gir markedsrelasjoner en form for anerkjennelse, men denne er *utvendig*; det er ikke personen selv som anerkjennes, snarere dennes evne til å besitte (Williams 1997, 206). Når jeg anerkjenner en annens eiendom, anerkjenner jeg viljen hans *i tingen*, ikke den frie viljen *i ham selv*. I den grad jeg anerkjenner viljen *i ham selv*, er det ham selv som egen eiendom. Hegel skiller mellom to typer besittelse: Besittelse av ting, og besittelse av egen kropp og evner. Den siste er umiddelbar og ikke-valgbar, mens den første er resultat av en handling: Noe er tatt i besittelse. Uten denne differensieringen faller tenkningen inn i en kartesiansk dualisme mellom kropp og sjel, der sjelen kan ta kroppen i besittelse som en hvilken som helst annen ting. En annen viktig forskjell på anerkjennelsen i markedet og for eksempel i familien, er at markedets anerkjennelse inngår i en nullsumspill. I økonomiske markedsrelasjoner vil det å *gi* alltid medføre et tap (Williams 1997, 211).

Relasjonene mellom de besittende individene (atomene) er markedsrelasjoner. Det vil si at de innebærer utveksling av varer i en eller annen forstand. De besittende individene består av en fiksert kjerne (friheten til å besitte), som er uavhengig av samfunnet, samt de eiendelene/varene de besitter. Besittelsesevnen er primær, eiendelene sekundære. Det vil si at det individet kan tilegne seg i samfunnet (eiendelene) *ikke er konstituerende for individets essens*. Hos Hobbes er individene statiske på denne måten. Å bli del av et større menneskelig fellesskap, ved å inngå samfunnskontrakten, *endrer* ikke individene. Fellesskapet som innstiftes med kontrakten er kun et middel for individene til å oppnå sine mål. Målene er de samme før og etter kontrakten. En kan si at individene bare kan inngå eksterne relasjoner – dvs. forbindelser som ikke endrer noe ved individene. Interne relasjoner, som er konstituerende for frihet, identitet og individualitet, er fremmed for Hobbes.

Macpherson gir et viktig bidrag til forståelsen av politisk atomisme og det liberale begrepet om individet, som oppstår i kjølvannet av skiftet fra livets til dødens ontologi: Atomismens oppblomstring hos liberalismens forfedre knyttes til fremveksten av markedssamfunnet. Macpherson bidrar med å demonstrere at det liberale individet er historisk situert og forbundet med en viss samfunnsform.

Hvorfor dvele ved politisk atomisme? Har det mer enn historisk interesse at liberalismens forfedre la atomisme til grunn i sine politiske teorier? Er det ikke bare et 1600-tallsfenomen, særlig knyttet til Hobbes og Locke, som nyere moderne varianter av liberalismen har kvittet seg med? Hvorfor henge seg opp i liberalismens barnesykdom?

Macpherson gir et svar på spørsmålene: Han hevder at så lenge vi lever i markedssamfunn kan ikke politisk teori kvitte seg med «besittende forutsetninger» (1962, 4). Besittende individualisme har så sterk intuitiv appell for mennesker i markedssamfunn at vi ikke kan legge av oss individualismen så lenge vi har et slikt samfunn. Gitt at Macpherson har rett, og tatt i betraktning av at vi lever i markedets tidsalder (Vetlesen og Henriksen 2003), er den besittende, atomistiske individualismen stadig aktuell.<sup>16</sup>

Charles Taylors «Atomism» peker i samme retning. Taylor skriver at vi i dag (det vil si i 1979) har lett for å la individuelle rettigheter være utgangspunktet i et resonnement. En

---

<sup>16</sup> Det er forbindelser mellom besittende individualisme, politisk atomisme og negativ frihet og valgfrihet (i neste kapittel). Markedsvendingen i politikken (også kalt «nyliberalisme» – se Harvey 2005) i vestlige land gir, i lys av Macphersons analyse, en viktig forklaring på hvorfor negativ frihet og valgfrihet er dominerende frihetsforestillinger i dag. Negativ frihet og valgfrihet er markedets friheter (Sen 1993). En annen forklaring er at negativ frihet og valgfrihet virker intuitivt appellerende innenfor dødens ontologi: I en verden som er tappet for ytre kilder til autoritet, er det naturlig at subjektet får gjøre som det vil, så lenge det ikke hindrer andre. En tredje forklaring er at negativ frihet, med eller uten god grunn, har blitt forstått som et vern mot totalitarisme. Jeg skulle gjerne undersøkt historiske, økonomiske og sosiale årsaker til at politisk atomisme og negativ frihet har sin storhetstid i dag, men velger å la være, fordi det grenser mot en idéhistorisk undersøkelse.

aksiomatisk godtakelse av individuelle rettigheter kjennetegner vår *Zeitgeist*: Bevisbyrden ligger hos dem som ikke vil gi individuelle rettigheter forrang over sosial tilhørighet eller forpliktelse. Slik har det ikke alltid vært og slik er det ikke alle steder – rettighetstenkning står usedvanlig sterkt i moderne vestlige land. Autoriteten til FNs menneskerettigheter – særlig de sivile og politiske – støtter Taylors påstand. Før i Vesten, og fremdeles i andre land, var gjerne Gud grunnfjellet i argumentasjon og debatt. Nå har individuelle rettigheter overtatt. Hvis Taylor har rett i at det er en sammenheng mellom atomisme og det at rettigheter prioriteres over sosial forpliktelse, så tyder de individuelle rettighetenes selvinnsynende autoritet i dag på at atomisme preger vår *Zeitgeist*. Tilsynelatende har mange mennesker i dagens vestlige samfunn internalisert atomistiske tankefigurer.

Jeg mener ikke med dette å ha argumentert tilstrekkelig for at vår tids liberalisme er atomistisk og preget av en besittende individualisme. Men betraktningene antyder at disse temaene stadig er aktuelle for politisk tenkning, ja kanskje vel så aktuelle som før. En videre undersøkelse av temaene er dermed begrunnet.

Til nå har jeg identifisert politisk atomisme i liberalismens vugge på 1600-tallet, samt antydning at atomismen er aktuell i vår tid. Hva med de fire hundre årene imellom? For å gi et svar vil jeg undersøke begrepet om individet i to sentrale verker i den liberale tradisjonen i politisk filosofi, John Stuart Mills *On Liberty* (1859) og John Rawls' *A Theory of Justice* (1971). Jeg velger disse to fordi de er svært innflytelsesrike og fordi de representerer to hovedgreiner innen politisk liberalisme, nemlig utilitarisme (Mill) og deontologi (Rawls).<sup>17</sup> Hvis synet på individet er preget av atomisme eller besittende individualisme også hos Rawls og Mill, må atomisme sies å være et trekk ved den liberale tradisjonen som sådan.

### ***Individet hos Mill***

John Stuart Mill formulerer ikke et eksplisitt syn på individualitet i *On Liberty*, men hans betraktninger om menneskelig utvikling impliserer et bestemt individsyn. Han skriver at vi bør fremelske forskjeller mellom individer, og at individer ikke bør gjøres like hverandre. «In proportion to the development of his individuality,<sup>18</sup> each person becomes more valuable to himself, and is, therefore, capable of being more valuable to others» (2005, 76). Sitatet viser at Mill forstår pluralitet eller forskjellighet mellom individer som et gode. Innenfor lovens rammer bør individer være mest mulig forskjellige, fordi individualitet går hånd i hånd med

---

<sup>17</sup> De ulike betegnelsene skyldes forbindelsene til to forskjellige etiske teorier, konsekvensetikk (utilitarisme) og pliktetikk (deontologi). Lenge var det en pågående debatt mellom utilitaristisk og deontologisk liberalisme, men fra og med Rawls' *Theory of Justice* fra 1971, har deontologisk liberalisme hatt et overtak (Sandel 1984, 3-4).

<sup>18</sup> Hos Mill er «individuality» synonymt med «forskjellighet».

personlig utvikling. Mill skriver: «[I]t is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings» (2005, 77).

I tillegg argumenterer Mill for at *kollektivet* vil dra nytte av individenes forskjellighet. Han skriver at «a variety of situations» er en nødvendig betingelse for kollektivt fremskritt (2005, 89). Og han påpeker at Europas positive utvikling (i hans samtid) skyldes de europeiske nasjonenes «remarkable diversity of character and culture. Individuals, classes, nations, have been extremely unlike one another: they have struck out a great variety of paths, each leading to something valuable» (2005, 88). Oppsummert er Mills argument at pluralitet gir fremskritt, både individuelt og kollektivt.

Hvordan tenker Mill at vi skal sikre denne forskjelligheten? Svaret antydes i tittelen på fjerde kapittel: «Of the Limits to the Authority of Society over the Individual». Fellesskapets makt over individet må begrenses for å bevare forskjellighet. Et fellesskap har ingen rett til å tvinge én oppfatning om det gode på enkeltindivider. Derfor må det settes klare grenser for samfunnets, eller myndighetenes, maktutøvelse over individene. Det som skal defineres er frihetsrommet omkring det enkelte individet, som ingen har rett til å gripe inn i, det som senere er blitt kalt *negativ frihet*.<sup>19</sup> Individet må få lov til å utvikle sin unike individualitet uten innblanding fra andre mennesker.<sup>20</sup> Når Mill anbefaler ikke-innblanding som middel til positiv forskjellighet, angir han implisitt et syn på hva et individ er: *Individer er (primært) opprinnelige og særegne, og har (sekundært) relasjoner til andre mennesker*. Med kollektiv og individuell utvikling som begrunnelse argumenterer Mill for at individets opprinnelige særegenhet bør vernes mot andres innblanding.

Vekten jeg legger på dyrking av individualitet kan sies å skurre mot epistemiske betraktninger Mill gjør seg i første kapittel. Der skriver han at meninger og oppfatninger bare er verdt å stole på hvis de har vært utsatt for andres kritikk og motforestillinger. Kun ved å bryne egne oppfatninger mot andres kan en oppnå visdom. I dialogisk og intersubjektiv meningsbrytning vil sannheten vinne frem over tid. (Mill 2005, 25; 36). Derfor er det ingen ren atomisme i *On Liberty*, slik det er i Hobbes' *Leviathan*. Likevel finnes det klare atomistiske forutsetninger for Mills formuleringer om forskjellighet og utvikling. En antakelse om individets selvtilstrekkelighet ligger til grunn for anbefalingen av ikke-innblanding som middel til utvikling og fremskritt.

---

<sup>19</sup> Distinksjonen mellom positiv og negativ frihet er særlig forbundet med Isaiah Berlin (Berlin 1958).

<sup>20</sup> Dette er ikke en uttømmende redegjørelse for Mills prosjekt; han angir også former for positiv frihet (visse borgerlige rettigheter), særlig i *On Liberty*s andre kapittel. Likevel må frihet fra andres innblanding forstås som fundamentet i Mills liberalisme.

### *Individet hos Rawls*

Også John Rawls' begrep om individet er implisitt uttrykt, i *A Theory of Justice*.<sup>21</sup> For å identifisere det, vil jeg benytte meg av Michael J. Sandels *Liberalism and the Limits of Justice* (1998). Sandel gir en kritisk lesning av Rawls. Blant annet rekonstruerer Sandel Rawls' begrep om selvet – eller individet. Jeg presenterer bare den ene av Sandels rekonstruksjoner. Denne tar utgangspunkt i ideene om *den opprinnelige posisjonen* og ender i en atomistisk, besittende individualisme. Sandel rekonstruerer også Rawls' begrep om selvet med utgangspunkt i *forskjellsprinsippet*. Resultatet blir da motsatt: En i overkant intersubjektivistisk forståelse av individualitet. Sandel viser at ulike deler av Rawls' bok forutsetter forskjellige begreper om individet. Han kritiserer altså Rawls for inkonsistens, ikke for at teorien som helhet er for atomistisk. Sandels argument er intrikat, jeg skal forsøke å gjengi det i korte trekk:

Rawls presenterer i *A Theory of Justice* sin kjente idé om en «opprinnelig posisjon». I den opprinnelige posisjonen er alt bestemt ved individet abstrahert vekk, det vil si kjønn, sosiale forbindelser, alder, oppfatninger om det gode osv.<sup>22</sup> Dette fjernes for å sikre at partene i den opprinnelige posisjonen ikke er forutinntatte. Partene skal nemlig inngå en avtale om prinsipper for rettferdighet, som skal danne grunnlag for organiseringen av samfunnet. For at prinsippene virkelig skal være *rettferdige*, kan ikke partene ha *bestemte* oppfatninger – det ville gjort dem partiske.<sup>23</sup>

Sandels poeng er følgende: for at partene i den opprinnelige posisjonen skal kunne komme *til enighet* om prinsippene for rettferdighet, må partene være *forskjellige*, det må være *pluralitet* (1998, 50-4). Hadde de vært like, ville det i praksis bare vært én part, og det ville ikke vært noe å komme til enighet om. Følgelig må det ha skjedd en individuering, eller differensiering, allerede i den opprinnelige posisjonen. Samtidig er alt bestemt abstrahert vekk. Alt erfaringsmessig er trukket fra. Sandels konkluderer dermed med at *Rawls' opprinnelige posisjon impliserer individer som er fikserte og gitt forut for erfaring* (1998, 182). De er individer før de erfarer verden. Det innebærer at de er individuert forut for sosial

---

<sup>21</sup> Min lesning er basert på originalutgaven fra 1971, ikke den reviderte utgaven *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), fordi kommentarlitteraturen jeg har lest forholder seg til 1971-utgaven.

<sup>22</sup> Selv om alle *bestemte* oppfatninger om det gode er abstrahert vekk, tillater Rawls en *ubestemt* eller *tynn* teori om det gode, dvs. visse primærgoder, som er ment å sikre muligheten til å forfølge bestemte oppfatninger om det gode. Primærgodene er ment å stemme overens med enhver bestemt oppfatning om det gode, og danner et rammeverk for disse (Rawls 1971, 396). Poenget gjentas i omarbeidet form i det senere verket *Political Liberalism* (1993, Lecture V). Selv om Rawls' opprinnelige posisjon ifølge ham selv ikke *baserer* seg på bestemte oppfatninger om det gode, mener han at teorien har slike som *resultat*.

<sup>23</sup> Rawls skriver følgende om prinsippene for rettferdighet som utledes fra den opprinnelige posisjonen: «the two principles of justice are not contingent upon existing desires or present social conditions» (Rawls 1971, 263).



omgang med andre mennesker. Sosialt tilegnede evner og deltakelse i offentlig liv kan ikke være definerende for et slikt «individ»; lojalitet eller solidaritet med en nasjon, gruppe eller sak, er ikke konstituerende for dets individualitet. Rawls skriver: «For the self is prior to the ends which are affirmed by it [...] We should therefore reverse the relation between the right and the good proposed by teleological doctrines and view the right as prior» (1971, 560). Det rette har forrang over det gode fordi selvet – individet – er fiksert forut for bestemte, erfaringsmessige mål. Målene er ikke konstituerende for individueringen.

Sandel konkluderer med at Rawls' opprinnelige posisjon impliserer et *besittende subjekt*. Bare slik kan individet være individuert forut for erfaring, men samtidig ha en forbindelse til sine mål og ønsker: «Rawls' solution, implicit in the design of the original position, is to conceive the self as a subject of possession, for in possession the self is distanced from its ends without being detached altogether» (Sandel 1998, 54). Rawls' opprinnelige posisjon impliserer altså et besittende individ. Kombinert med ideen om pluralitet, kan Sandel nå rekonstruere Rawls' individ som følger:

As the account of plurality suggests, not just any subject of possession will do, but only an antecedently individuated subject, the bounds of whose self are fixed prior to experience. To be a deontological self, I must be a subject whose identity is given independently of the things I have, independently, that is, of my interests and ends and my relations with others. Combined with the idea of possession, this notion of individuation powerfully completes Rawls' theory of the person (1998, 55)

Sandel identifiserer med andre ord en politisk atomisme, slik Charles Taylor definerer det: Individet er selvtilstrekkelig utenfor et politisk fellesskap.

Vi har sett at Hobbes' og Lockes politiske teorier forutsetter atomistiske, besittende individer. De antar individer som er selvtilstrekkelige utenfor et politisk fellesskap, deres essens er unndratt sosial formidling. Videre har jeg vist at atomisme hefter ved sentrale ideer i to hovedverk i den liberale tradisjonen, Mills *On Liberty* og Rawls' *A Theory of Justice*. I tillegg har jeg, ved hjelp av Taylor og Macpherson, antydnet at atomismen vedvarer i liberalismen som har sin storhetstid i dag, teoretisk så vel som praktisk, i moderne vestlige demokratier. Samlet sett gir dette følgende delkonklusjon: *Politisk atomisme og besittende individualisme er definerende trekk ved den liberale tradisjonen i politisk filosofi.*

## 1.2 Alternative begreper om individet

### *Hegels begrep om individet*

Hegels tanker om individualitet utgjør et alternativ til det liberale individet, slik det er utlagt over. I kontrast til Hegels perspektiv står vesentlige mangler ved det liberale individet frem. Manglene er forbundet med liberalismens forståelse av avhengighet og relasjoner.

Hegel forstår individuering som tosidig.<sup>24</sup> Hans begrep om individet kommer særlig til uttrykk i *Rettsfilosofien*. I §7 skriver han: «Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als *Allgemeines*, – als die Möglichkeit, von allem bestimmten zu abstrahieren, – als *Besonderes* mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch nur *Abstraktionen*» (PR §7, mine kursiveringer). Ethvert selvbevisst vesen består av noe «allment» og noe «særegent». Videre skriver han at «Diese Einheit [enheten av det allmenne og det særegne] ist die *Einzelheit*» (PR §7). Med det særegne forstår jeg en kropp og psyke som eksisterer på et bestemt sted til en bestemt tid. Med det allmenne forstår jeg språk, sosiale strukturer, tenkemåter og tradisjoner – alt som kan overleveres fra et menneske til et annet, fra en generasjon til den neste. For Hegel er individer både særegne (partikulære) kropper og allmenne tanker og gjøremåter. Men hver for seg, i uformidlet isolasjon, er disse to «momentene» bare abstraksjoner: Et særegent individ uten forbindelse med allmenne tanker og praksiser er bare noe *tenkt* – noe slikt eksisterer ikke i virkeligheten. Likedan er språk og tradisjoner abstrakte all den tid de ikke blir virkeliggjort i særegne individer. Bare enheten av disse to i og for seg abstrakte ytterpunktene er *konkret*, og det er dette konkrete Hegel kaller et individ. For Hegel er det konkrete alltid *formidlet*. I et konkret individ er det særegne formidlet av det allmenne og det allmenne formidlet av «en særegenhet».<sup>25</sup> Robert R. Williams skriver at individualitet er noe paradoksalt for Hegel, som må forstås i forlengelsen av hans logikk, der identitet bestemmes som enheten av identitet og ikke-identitet: På den ene siden er individet noe eget, forskjellig fra alle andre. Det er (positivt) *seg selv*, og (negativt) *ikke andre*, men dette har ethvert individ til felles med alle andre individer, også de er seg selv og ikke andre. Og fordi min individualitet også inneholder en negasjon av andre individer, *forutsetter min individualitet andre individer*.<sup>26</sup> Individuering er avgrensning fra og forening med andre på samme tid (Williams 1997, 135-6).

<sup>24</sup> Hegels individbegrep bygger på Johan Gottlieb Fichtes idé om gjensidig anerkjennelse (Williams 1997, 31-8; Pinkard 2000, 170; se også Robert R. Williams' *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (1992))

<sup>25</sup> På slutten av kapittel 2 utdyper jeg begrepet om formidling – Hegel: «*Vermittlung*», Jonas: «*mediation*».

<sup>26</sup> Dette er ikke det samme som å si at rosa elefanter *er* fordi jeg ikke er en rosa elefant, fordi de andre, som jeg ikke er, er skapende for min identitet. Hvis de andre forsvant ville det hatt innflytelse på meg, mens det at rosa elefanter ikke finnes har ingenting å si for min identitet.

For Hegel er det ikke et problem å *tenke* på det særegne og det allmenne hver for seg. Men vi må være klar over at det er abstrakte størrelser (momenter) vi tenker på, ikke virkelige fenomener. Mistaket, ifølge Hegel, er å forveksle disse abstraksjonene med virkeligheten. Slik forvirret tenkning gir han mange eksempler på i *Åndens fenomenologi*. For eksempel illustrerer Robespierres terrorvelde under den franske revolusjonen at allmenn-abstrakt tenkning, der det særegne er abstrahert vekk, kan arte seg som voldelig tyranni i praksis, mens Goethes Faust viser at særegen-abstrakt tenkning, der det allmenne er abstrahert vekk, kan lede til fortvilelse og fremmedgjøring (Hverven 2014a).

Fra Hegels perspektiv lener det liberale individet seg for mye på den særegne siden, fordi liberalismen setter individualitet før fellesskap; liberalismen utleder politisk forpliktelse og legitimitet fra særegne viljer. Særlig tydelig er dette i den kontraktteoretiske tradisjonen (Hobbes, Locke, Kant, Rawls) der individer med en viss frihet og fornuft er statens forutsetning og grunnlag. Slike individer er fikserte og solide forut for sosiale forpliktelser. Fra Hegels perspektiv kan vi *tenke* på slike pre-sosiale individer, men de er abstrakte og vi må ikke blande disse abstraksjonene med virkelige individer.<sup>27</sup> Virkelige individer er alltid sosialt situerte. Et individ er ikke noe du blott og bart *er*, det er snarere noe du *blir* gjennom stadig å utfolde deg i et sosialt rom, der andre ser deg (Pinkard 1994, 122).

### ***Individet i antropocen***

En hegeliansk kritikk av individsynet i rettighetsbasert liberalisme er viktig og aktuell, men ikke noe nytt (Smith 1989; Sandel 1984). For å gi et nytt bidrag til denne kritikken ønsker jeg å supplere Hegel med Hans Jonas. Bakgrunnen er at det i dag blir stadig mer tydelig at vi lever i en tid der mennesker for alvor har begynt å endre grunnlaget for liv på jorda. *Antropocen* er foreslått, men ikke ennå etablert (Hofstad 2015), som navn på en ny geologisk epoke i jordas historie, der mennesket har blitt en vesentlig naturkraft (Svensen 2014). I antropocen er livsbetingelsene på jorda endret av mennesker. «Antropocen bryter ned den frynsete dikotomien mellom natur og kultur, mellom det naturlige og det menneskeskapte. Mennesket er en naturkraft som påvirker biosfæren og jordskorpen, havet og atmosfæren» (Svensen 2014, 77). Det er omdiskutert om og eventuelt når sporene mennesker har avsatt på kloden ble så betydelige at det er snakk om en ny geologisk epoke, men betegnelsen treffer uansett et fenomen som er viktig i min undersøkelse: Menneskelig praksis viser seg å ha virkninger i et område av virkeligheten som politisk tenkning ikke har pleid å regne med. Og

---

<sup>27</sup> Denne kritikken rammer Rawls i mindre grad enn andre. Han er klar på at partene i den opprinnelige posisjonen er noe han *tenker* seg, og at de er abstrakte.

endringene av dette «området», det vil si naturen, viser seg også å ha betydning for menneskelig praksis. I det følgende benyttes «antropocen» som betegnelse for det at menneskelig praksis har forandret naturen og betingelsene for liv.

Et hovedskille i politisk debatt de siste tiårene har gått mellom rettighetsbasert liberalisme på den ene siden og kommunitarisme – som betrakter individet som uløselig knyttet til sosiale fellesskap – på den andre siden. Kommunitarismen, med røtter tilbake til Aristoteles og Hegel, har kritisert liberalismen for å overse menneskers grunnleggende avhengighet av hverandre. Forenklet kan vi si at debatten står mellom et selvtilstrekkelig og et sosialt individ. Men i lys av moderne miljøproblemer og det faktum at menneskelige handlinger – akkumulert over tid – har kraft til å endre selve livsbetingelsene på jorda, sprenges rammene for debatten mellom kommunitarisme og liberalisme. Miljøproblemene minner oss om en annen type grunnleggende avhengighet enn den sosiale – nemlig menneskenes avhengighet av naturen. Det blir stadig mer åpenbart at den sosiale kritikken av atomismen må suppleres med en miljøfilosofisk kritikk. Anerkjente Hegel-lesere, som Jürgen Habermas (jf. Vetlesen 2015, kapittel 3) og Axel Honneth, tar ikke nok hensyn til denne nye situasjonen. De argumenterer godt for at individet ikke er selvtilstrekkelig utenfor sosiale fellesskap, men tar ikke tilstrekkelig høyde for at individer også er avhengige av en intakt natur. Kort sagt: Mennesket er grunnleggende avhengig også av noe annet enn andre mennesker. *Atomismen som ligger til grunn for liberalismen betrakter ikke bare individet som uavhengig av et politisk fellesskap, men også som uavhengig av naturen.*

Fra perspektivet til Hans Jonas kan man se at (vissheten om) antropocen har direkte konsekvenser for vårt begrep om det politiske. Begrepet politikk har sin rot i det greske *polis* – bystat. Politikk betyr fra gammelt av «det som angår byen». Før var byen, eller staten, som en øy i en ellers fremmed natur (IR 3-4). Politikkens objekt var det som befant seg innenfor bymuren, dens område var «oss» og ikke «det andre». I dag har *praxis* for lengst sprengt bystatens rammer. Bevæpnet med ny teknologi har Platons borgere løpt ut gjennom byportene og endevendt naturen. Filosofene sitter igjen i byen, fanget i gamle tankefigurer. De konsentrerer seg om det nære, det individuelle og det menneskelige, og har ikke øye for stedet hvor det brenner, nemlig i det fjerne, for livsformer i sin allmennhet. Parallelt med at *praxis* griper stadig dypere inn i naturen, trekker *theoria* seg tilbake fra den: I kraft av urbaniseringen og teknologiseringen (Vetlesen 2015, kapittel 4) lever stadig færre folk i nær kontakt med naturen. Det er dermed mer nærliggende for oss å tenke at *livet* er noe vi skaper selv og har kontroll over, og ikke noe som er gitt av naturen.

### *Jonas' begrep om individet*

Endrede forutsetninger for begrepet om det politiske fordrer et nytt begrep om det politiske subjektet – individet. Jonas utvikler selv et ontologisk individbegrep som har viktige politiske implikasjoner. Hans begrep om individet inkorporerer menneskers avhengighet av naturen. Individsynet hans kommer særlig til uttrykk i essayet «Biological Foundations of Individuality». Der gjør han det også klart hvorfor livløse entiteter ikke er individer.

For Jonas er individualitet uløselig knyttet til *liv*. Hans begrep om individualitet tar form av analysen av fenomenet liv i *The Phenomenon of Life*. Å være levende, slår Jonas fast, er ikke noe statisk. Livet er dynamisk, det er alltid pågående, uten opphold. Alle levende vesener lever i kraft av å utføre *metabolisme* (norsk: stoffskifte, tysk: Stoffwechsel; se for øvrig kapittel 2). Bare levende vesener som utfører («perform») *metabolisme* er individer, ifølge Jonas: «Only those entities are individuals whose being is their own doing» (PE 188). Men *metabolisme* er ikke en selvtilstrekkelig aktivitet. Liv eksisterer ikke i isolasjon. Det norske ordet «stoffskifte» uttrykker dette poenget: Organismer eksisterer ved en alltid pågående utveksling av stoff med sine omgivelser. Bare ved å ta til seg og slippe ut stoff kan individuelle organismer fortsette å leve. Et egnet miljø er nødvendig for liv, og derfor for individualitet. Jonas skriver følgende om individer:

*difference from the other, from the rest of things, is not adventitious and indifferent to them, but a dynamic attribute of their being, in that the tension of this difference is the very medium of each one's maintaining itself in its selfhood by standing off the other and communing with it at the same time. (PE 189)*

I likhet med Hegel forstår Jonas individuering som tosidig: På den ene siden dannes et distinkt individ, på den andre siden dannes dette individets *andre* – det individet *ikke er*. Utveksling mellom individet og dette andre er konstituerende for individets væren. Et individ er et selv-bevarende teleologisk senter, som streber etter og bare kan oppnå sitt *telos* – fortsatt liv – ved å strekke seg ut mot det andre, ved å rette seg mot verden utenfor.

Livløse ting er ikke individer. Jonas' beskrivelse av livløse entiteter er verdt å lese, fordi den minner om det liberale individet, slik det er utlagt over. Jonas nevner Leibniz' teori om *monader*. For Leibniz er monadene virkelighetens udelelige deler som alt annet er bygget opp av (Leibniz 2009). Tankefiguren i Leibniz' metafysiske klassiker minner om den i politisk liberalisme, og er typisk for «dødens ontologi» generelt. Monadene er selvtilstrekkelige, de er «self-enclosed», «self-actualizing» og «invulnerable» (PE 197). Alle sammensetninger eller helheter kan reduseres til disse minste bestanddelene. Men, skriver Jonas, slik selvtilstrekkelighet gjelder bare for «lifeless stuff. Of a particle of matter we may

at least imagine that it does not ‘need’ anything outside itself to exist. It is what it is, whether there are others around or not» (Ibid.). Livløse ting er ikke avhengige av noe utenfor seg selv. De har ikke behov. De er selvtilstrekkelige og vil forbli selv-identiske selv i komplett isolasjon. Jonas fortsetter: «If surrounded by others, [a lifeless thing] will interact with them: but its acting and suffering are accidents of which the substance is the invariant subject» (Ibid.). Døde ting kan interagere med andre ting, men samkvem er ikke konstituerende for deres identitet. En død ting *behøver* ikke noe utenfor for å være det den er.

Når Jonas snakker som selvtilstrekkelige, livløse partikler, er det som et ekko av det liberale, atomistiske individet. Akkurat som Macphersons besittende individ er livløse ting essensielt uavhengige. For Jonas er et selvtilstrekkelig og uavhengig individ som en livløs ting. Det er ikke noe virkelig individ, fordi det mangler nødvendige trekk som levende vesener har, de er alltid pågående prosesser med behov, avhengige av verden utenfor. Fra Jonas’ perspektiv tenker liberalere om mennesker som død materie, som mekaniske snarere enn organiske. Individualismen som finnes mer eller mindre utblandet i ulike tapninger av politisk liberalisme uttrykker den moderne dødens ontologi. Når politisk forpliktelse utledes direkte fra slike livløse individer, blir politikken instrumentelt innstilt overfor andre livsformer. Den blir blind for sin egen avhengighet av en noenlunde intakt natur. Jeff Noonans begrep om «livsblind liberalisme» (2011) er en presis betegnelse for Jonas’ kritikk.

### ***Delkonklusjon om individbegrepet***

Den liberale tradisjonen i politisk filosofi forutsetter, i varierende grad, et individ som er selvtilstrekkelig. Dette individets essens er uavhengig av et politisk fellesskap og naturen. Det atomistiske individet er *abstrakt* i hegeliensk forstand, og *livløst* i Jonas’ forstand. Sett fra perspektivene til Hegel og Jonas glipper det i liberalismens forståelse av forholdet mellom individet og individets *andre*. Jonas påpeker at individer alltid har en relasjon til *det andre* – naturen og stoffet omkring; Hegel viser at individer alltid er forbundet med *de andre* – et menneskelig fellesskap. Til sammen presenterer de et individ i essensielle avhengighetsrelasjoner; interne forbindelser er et definerende trekk ved mennesket. Avhengighet og relasjon er uomgjengelige momenter ved et begrep om «individet». Jonas og Hegel presenterer en individ-ontologi som er alternativ til liberalismens. Den liberale ontologien med hensyn til individer er atomistisk, den jonas-hegelianske er *relasjonell*.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Noen lesere vil kanskje tenke at jeg blander sammen to ontologiske nivåer: fundamentalontologi (begrepet stammer fra Heidegger 2007) og sosialontologi. Men jeg betrakter de sosiale perspektivene ved Hegels filosofi som like fundamentale som naturforholdet Jonas peker på. Det betyr ikke at jeg mener at sosialontologi er den

## 2 Frihet – redegjørelse

Hovedmålet i dette kapitlet er å redegjøre for Hegels og Jonas' begreper om frihet. Det gjør jeg delvis gjennom lesninger av sentrale passasjer i Hegels *Rettsfilosofi* og Jonas' *The Phenomenon of Life*, og delvis ved å kontrastere disse frihetsbegrepene mot to andre begreper om frihet, nemlig negativ frihet og valgfrihet. Jeg velger negativ frihet og valgfrihet fordi de er dominerende i vår tids liberalisme.

Jonas' og Hegels frihetsbegreper baserer seg på deres relasjonelle individ-ontologi, mens begrepene om negativ frihet og valgfrihet er forbundet med politisk atomisme og besittende individualisme. Alle fire frihetsbegreper skal inngå i drøftingen i neste kapittel.

Kapitlet har følgende struktur: Først redegjør jeg for begrepene om negativ frihet og valgfrihet. Deretter gir jeg lesninger av Hegels og Jonas' begreper om frihet og peker på fellestrekk mellom dem, knyttet til begrepene om avhengighet og formidling.

### 2.1 Liberalistiske frihetsbegreper

#### *Negativ frihet*

I essayet «Two Concepts of Liberty» fra 1958 trekker Isaiah Berlin et berømt skille mellom positiv og negativ frihet. Negativ frihet betegner det området hvor et individ kan handle uhindret av andre menneskers aktiviteter. Jo større område for ikke-innblanding, jo større er den negative friheten (Berlin 1958, 8-9). Negativt frihet dreier seg om hvilke muligheter som skal stå åpne, men gjelder bare muligheter som mennesker rår over: Selv om tyngdekraften hindrer deg i å fly omkring uten hjelpemidler, så begrenser den ikke din negative frihet. Grensene for negativ frihet settes kun av andre menneskers frihet.<sup>29</sup>

Hvor grensen bør gå, er et diskusjonsspørsmål. Men den må trekkes, for vi kan ikke *forbli* fullstendig frie. Det er umulig at alle muligheter står åpne for alle mennesker til enhver tid, uten å komme i konflikt. Derfor innser individene at de har noe å vinne på å bli enige om

---

eneste ontologi, slik Honneth tenderer mot å lese Hegel. I så fall forsvinner naturen ut av bildet – denne svakheten ved Frankfurterskolens (kritisk teori) Hegel-lesninger er påvist av Odin Lysaker (2013, kritikk av Honneth) og Arne Johan Vetlesen (2015, kritikk av Habermas).

<sup>29</sup> Det er både likheter og forskjeller mellom Berlins negative frihetsbegrep og frihetsbegrepet Macpherson knytter til besittende individualisme. Ifølge Macpherson er følgende en grunnleggende antakelse i besittende individualisme: «What makes man human is freedom from dependence on the wills of others» (1962, 263). Dette er et negativt frihetsbegrep – frihet fra avhengighet. Men i motsetning til Berlin identifiserer Macpherson denne frihetsforståelsen som det sentrale ved den besittende individualismens syn på *menneskenaturen*. Berlin derimot, kritiserer andre frihetsbegreper enn det negative for å basere seg på bestemte oppfatninger om menneskets essens, og impliserer at negativ frihet unngår å si noe bestemt om menneskenaturen. Jeg mener Macpherson gjør rett i å forbinde negativ frihet med et bestemt menneskesyn: det atomistiske, besittende.

felles spilleregler, selv om det innebærer å *oppgi noe av friheten*. En del av friheten ofres for å *bevare resten* (1958, 11). Vi kan tenke oss at det trekkes en sirkel omkring hvert individ, som ingen kan trå inn i uten tillatelse fra individet selv. Hvert individs frihetsområde snevres inn og tomrommet som skapes, fylles av felles regler. Det etableres et skille mellom en privat sfære, der hvert individ har sitt frihetsrom, og en offentlig sfære, som består av regler som regulerer relasjonene mellom individene. Kun i den offentlige sfæren er andres inngrep i individets frihet legitimt, og disse inngrepene er bare rettferdiggjort hvis de bidrar til å bevare friheten individene har igjen i privatsfæren. Den offentlige sfæren er politikkenes område. Politikkenes oppgave er å sikre fredelig sameksistens mellom forskjellige frie viljer.

Mens et negativt frihetsbegrep angir frihetens *område*, vil et positivt frihetsbegrep definere frihetens *kilde*. Begrepet om positiv frihet stammer fra ønsker om å være opphavet til egne handlinger, ha kontroll over eget liv og være sin egen herre, ønsker om å være rasjonell, tenkende og aktiv, og å kunne forklare valg med egne ideer og mål. Ifølge Berlin forutsetter et positivt frihetsbegrep en bestemt oppfatning om hva et selv eller et individ er. Derfor har positiv frihet en tendens til å skille mellom et ekte og falskt selv; bare når det ekte selvet sitter i førersetet, er individet fritt. Derfra er veien kort til å tenke at noen vet hva et ekte selv er, mens andre er formørket og må opplyses om hva virkelig frihet er. Dette er frihetsforståelsen til blant andre Fichte, Hegel og Marx, ifølge Berlin. Hos dem blir frihet noe én person kan tvinge på en annen; ved å adlyde en rasjonell annen, adlyder du egentlig din egen fornuft. Ifølge Berlin vrir og vender Hegel på menneskenaturen slik at frihet kan bety hva som helst. Selv tvang kan forkles som frihet.

Det positive frihetsbegrepet kan aldri beskytte mot slik manipulasjon. Derfor kan og har det ledet direkte til totalitære, undertrykkende regimer der individenes frihet blir overkjørt, mener Berlin (1958, 36-7). Det negative frihetsbegrepet må få forrang, bare det kan tilby vern mot totalitarisme og despotisme. Derfor sier Berlin at negativ frihet er et sannere og mer humant ideal enn positiv selvkontroll, og at ethvert frihetsbegrep må inneholde et minstemål av negativ frihet (1958, 46).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Konteksten for Berlins tekst er viktig. Den ble skrevet like etter 2. verdenskrig, under den kalde krigen. Med bildene av nazisme og sovjetkommunismens grusomheter på netthinnen, var det maktpåliggende å formulere et frihetsbegrep som beskyttet mot den typen undertrykkelse. For å forstå det negative frihetsbegrepets innflytelse på politikk og frihetsoppfatninger, må det tas med i betraktningen at det, med eller uten god grunn, er blitt identifisert som et vern mot totalitarisme.



## **Valgfrihet**

Begrepet negativ frihet hører filosofien til. *Valgfrihet* derimot, er et ord vi ofte hører i dagligtale. Det er mer diffust som filosofisk begrep, og kan forstås på flere måter. Én mulighet er å betrakte det synonymt med negativ frihet og si at valgfrihet betyr at (valg)muligheter står åpne. Men valgfrihet kan også forstås som frihet *til* å velge, og ikke bare som frihet *fra* hindringer av alternativer. Frihet *til* å velge forutsetter at individet har en viss kjennskap til innholdet i valgalternativene, og at antallet alternativer ikke er for stort. Det er forutsetninger for reell valgfrihet som ikke slår over i handlingslammelse eller flukt fra valget. Om det myldrer av alternativer, eller om innholdet i alternativene er ukjent, kan individet fremdeles velge, men det kan ikke velge noe det virkelig vil. «Valget» blir vilkårlig.

Valgfrihet appellerer til følelsen av at det er bedre å kunne velge mellom alternativer enn å ikke ha alternativer. Selve valgprosessen er et gode for den som velger, uavhengig av om et større utvalg kunne kommet andre til gode. Det jeg her kaller valgfrihet ligger tett opptil Immanuel Kants begrep om «autonomi» (Kant 1785) eller det Amartya Sen kaller «prosessaspektet ved frihet» (Sen 1993). Når det inkluderer betingelsene over – kjennskap til innholdet og et oversiktlig antall alternativer – er valgfrihet et mer raffinert frihetsbegrep enn ren negativ frihet. Det sier noe om frihetens virkelighet, ikke bare om frihetens mulighet. Men ingen av disse frihetsbegrepene sier noe om kvaliteten på alternativene, de er formale og tause om innhold. De uttaler seg kun om veien til alternativet.

Mens negativ frihet og valgfrihet er *politiske* begreper om frihet, er særlig Jonas' og til dels Hegels redegjørelse for frihet *ontologiske*. For dem kan ikke frihetens politikk adskilles fra frihetens ontologi. Dette henger sammen med at de forkaster det kartesianske skillet mellom fritt, tenkende menneske og ufri, utstrakt natur. Skillet er en forutsetning for å diskutere politisk frihet uavhengig av ontologi. Jeg kommer tilbake til dette i neste kapittel, men nevner det her for å vise at diskusjonen av frihetsbegrepet foregår på ulike nivåer.

## **2.2 Hegels frihetsbegrep i Rettsfilosofien**

Jeg skal bruke en del plass på å utlegge Hegels syn på frihet i innledningen til *Rettsfilosofien*, der frihetens sosiale betingelser står sentralt. Forholdet til naturen er ikke et eksplisitt tema i *Rettsfilosofien*, men frihetsbegrepet Hegel formulerer her er viktig for mitt anliggende fordi det er Hegels mest kjente og grundigste undersøkelse av frihet. I tillegg har et nytt naturforhold sosiale forutsetninger. Dette skal jeg presentere i kapittel 5. Der viser jeg også at

Hegels innsikter i hvordan friheten blir virkelig i relasjon til en sosial annen, har en viss overføringsverdi til relasjonen mellom menneske og natur.

Jeg utlegger Hegels frihetsbegrep i tråd med hans egen metode: å begynne med enkle og abstrakte begreper og arbeide mot mer konkrete og formidlede begreper.

### ***Den frie viljen***

Innledningen til *Rettsfilosofien* tar utgangspunkt i begrepet om viljen. Bare den subjektive, individuelle viljen er fri, så den er frihetens sted (PR §4; §4Z). Viljen har to momenter, nemlig ubestemthet og bestemthet. På den ene siden kan viljen abstrahere fra alt. Den har evnen til å oppløse enhver fast bestemmelse og ethvert innhold. Dette er viljens negative moment: Den kan i prinsippet si nei til alt. Slik forstått er viljen uendelig mulighet (PR §5). På den andre siden kan viljen *bestemme seg* for noe, og det må den gjøre for å bli *virkelig* vilje. Viljen må ville *noe*, den må legges i noe *annet*, den må *sette* en konkret *forskjell*, for å bli virkelig vilje og ikke bare mulig vilje.<sup>31</sup> Når viljen vil noe bestemt, oppheves den negative friheten. Hos Hegel betyr «opphevelse» (*Aufhebung*) ikke at noe (her: negativ frihet eller ubestemthet) utslettes, men snarere at dette noe *heves opp* og *innlemmes* i en mer sammensatt helhet. Forstått alene, hver for seg, er både det ubestemte og det bestemte momentet ved viljen abstrakt og ensidig. For at viljen skal kunne bli fri, trengs begge momenter. Viljen blir fri når den opphever ubestemtheten og bestemmer noe konkret, samtidig som den kan gjenkjenne seg selv i bestemtheten.

De fleste kjenner den følelsen av fri vilje han vil frem til, mener Hegel, og gir to eksempler i tillegget til §4, nemlig kjærlighet og vennskap. I slike relasjoner er mennesket nødt til å begrense seg og ta hensyn til en annen. Når man inngår relasjoner oppgir man andre muligheter. Men selv om man bestemmer seg for å inngå et vennskap, trenger man ikke føle seg ufri, mener Hegel. Du er ikke ensidig bestemt, for du har selv inngått vennskapet, men du er heller ikke ensidig ubestemt, for du må begrense deg overfor den andre. Friheten ligger altså verken i ubestemtheten eller i bestemtheten, men i begge deler. Ren ubestemthet er en ubeslutsom vilje, en vilje som ikke makter å bestemme seg. En slik vilje er ikke fri. Men ren bestemthet er like ufritt. For det betyr at subjektet ikke bestemmer *seg selv*, og i stedet blir bestemt av noe fremmed. Ren bestemthet kan være naturlig – du er så tørst at du *må* drikke vannet foran deg – eller sosial – andre bestemmer over deg. Den virkelige frihetens sted er verken i ubestemtheten eller i bestemtheten alene, men i den frie viljen som beslutter noe

---

<sup>31</sup> Hegels viljebegrep trekker veksler på Aristoteles' skille mellom *dynamis* og *energeia*.

bestemt og identifiserer seg med beslutningen. Da er den *hos seg selv i noe annet (bei sich selbst im anderen)*.

### **Anerkjennelse og kropp**

«The more I give to thee, the more I have»  
- Romeo til Julie (i Shakespeare 1871, 104)

Viljen er bare et aspekt ved friheten. For *innholdet* i friheten er fremdeles vilkårlig; det er helt tilfeldig hva viljen beslutter. Det kan både være noe naturlig og noe åndelig (PR §6). Det vil si at viljen like gjerne kan bestemme seg for å følge sine primitive lyster, som for å inngå gjensidig forpliktende relasjoner til andre mennesker. Hegel kaller denne vilkårlige friheten «*Willkür*», som i den norske utgaven av *Rettsfilosofien* (2006) er oversatt med «forgodtbefinnende». En annen mulig oversettelse er *valgfrihet*. *Willkür* er frihetens *subjektive* side, alene er dette *umiddelbar* frihet. Det betyr at den er lukket for innflytelse fra andre, den er ikke *formidlet* (Williams 1997, 75). Men virkelige menneskelige handlinger er ikke skjermet mot innflytelse. Derfor er *Willkür* *abstrakt*. Menneskelige handlinger har i tillegg en *objektiv side*. De utspiller seg blant andre, i et *sosialt rom* (Pinkard 1994). Et virkelig frihetsbegrep må vise hvordan friheten virkeliggjøres i et slikt rom.

Slik skriver Hegel om forholdet mellom viljens subjektive og objektive side: Når du bestemmer deg for noe, «*oversetter*» du viljen fra noe subjektivt til noe objektivt. En vilje som handler, utfører noe, eller rettere sagt *ut-fører*<sup>32</sup> seg; den legger seg i noe bestemt, som har en objektiv side, som kan *erkjennes av andre mennesker*. Den virkelige viljen, det vil si en vilje som har bestemt seg for noe, har alltid en ytre side, og ifølge Hegel må både den indre og den ytre siden av en handling være fri for at handlingen virkelig skal være fri. Med begrepet om fri vilje har han forklart hva det vil si at viljen er fri fra innsiden – det innebærer blant annet at den makter å oversette seg til utsiden. Men hva innebærer det at handlingen er fri utvendig? Svaret er at handlingen må *anerkjennes av en annen* som fri. Et annet subjekt må kunne anerkjenne friheten. Prefikset «an» indikerer en erkjennelse av en *annen*, erkjennelsen av *noen* snarere enn *noe*. I tillegg må anerkjennelsen ytres av den andre, slik at den kan erkjennes av meg og få innflytelse. Først da har friheten fått en virkelig objektiv side.

---

<sup>32</sup> Verbet «*zu entäußern*» hos Hegel betegner denne *oversettelsen* av noe indre, subjektivt til noe ytre, objektivt. Mulige norske oversettelser er å *ytre* eller *utføre*. Verbet svarer til substantivet «*Entäußerung*», som kan oversettes som *ytring*, *utførelse* eller *utvendiggjørelse*. Slike ytringer kan være individuelle, men de kan også være kollektive, ved at et gjensidig anerkjent innhold (en «ånd») ytrer seg. Når jeg bruker ordene «ytre» eller «utføre» videre, bør leseren merke seg at de viser til Hegels begrep om *Entäußerung*.

Viljen får en *umiddelbar* objektivitet i det viljen ytrer eller utfører noe, men blir *formidlet og dermed virkelig* objektiv først når den anerkjennes av en annen som har innflytelse på meg.

Det er verdt å merke seg at oversettelsen fra subjektiv til objektiv frihet, som kan erkjennes av andre, er nødvendig forbundet med *kroppen*. Hegel skriver:

*für andere* bin ich wesentlich ein Freies in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe. Nur weil ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden [...] Es ist daher nur ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das *Ding an sich*, die Seele, nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der *Körper* mißhandelt und die *Existenz* der Person der Gewalt eines andern unterworfen wird [...] *für den andern* bin Ich in meinem Körper; *frei für den andern* bin ich nur als frei im *Dasein* [...] (PR §48)

Den friheten som andre kan anerkjenne, er til *i kroppen*. For andre er jeg fri i kroppen min og bare i kroppen min. Ytringen av viljen finner *sted* i kroppen, og bare som dette levende tilværet («*Dasein*») kan jeg *anerkjennes* som fri av andre. Anerkjent og objektiv frihet har et uomgjengelig kroppslig moment. Jeg mener denne paragrafen har fått for liten oppmerksomhet i Hegel-forskningen; den tydeliggjør at friheten bare blir objektiv i kroppen, og viser at begrepet om anerkjennelse bringer kroppslighet inn i Hegels filosofi. Bare i kroppen, eller i noe kroppen har frembragt, er min frihet noe andre kan erkjenne. Om en person føler seg fri uten at det er ytret gjennom kroppen, kan ikke andre anerkjenne ham som fri. Dermed *er* han heller ikke objektivt fri.

Vi kan tenke oss en mann, lenket fast til et tre i skogkanten, som opplever seg selv som fri, kanskje fordi han er gal. Mannen er ikke virkelig fri, mener Hegel, hvis ikke andre anerkjenner ham som fri. «Jeg er fri!», kan han si, «nei», vil en annen si, «du er jo lenket fast!». <sup>33</sup> Den fastlenkede er subjektivt fri: Han føler seg fri – han kan identifisere sin egen vilje med situasjonen han er i. Men han anerkjennes ikke av andre som fri, og siden frihetens objektive side mangler, er ikke mannen virkelig fri.

Men så sier mannen i lenkene: «Jo, jeg *er* fri, jeg har lenket meg fast til treet for å hindre dem som vil hugge det ned!». Når den andre hører det, husker hun at det er planer om å hugge ned skogen, så hun svarer: «Å, ja, jeg forstår. Jeg trodde noen andre hadde lenket deg fast, men nå husker jeg at skogen skal hugges». Dermed anerkjenner hun mannens frihet; den har nå fått en objektiv side, formidlet gjennom et felles innhold, som de begge kjenner, nemlig planene om hugging. Eksempelet viser at frihet er noe som må ytres i kroppen, for at

---

<sup>33</sup> I den virkelige verden, utenfor konstruerte filosofiske eksempler, er stockholmsyndromet et eksempel på ren subjektiv frihet i hegelsk forstand. Gisler kan, som en overlevelsesmekanisme, utvikle sympati med kidnapperen. De innfinner seg med situasjonen, føler seg til en viss grad hjemme og frie, til tross for at enhver annen vil betrakte dem som ufrie. Gisler utsatt for stockholmsyndromet er subjektivt, ikke objektivt frie.

det skal kunne anerkjennes av andre. Men det illustrerer også et poeng Hegel formulerer i *Åndens fenomenologi*, nemlig at jeg *er* for andre i språket.<sup>34</sup> Mannens *utsagn* er nok til at kvinnen anerkjenner ham som fri, til tross for at kroppen hans stadig er i lenker. Språket fjerner imidlertid ikke det kroppslige momentet ved anerkjennelsen: Når mannen ytrer sin frie vilje i språk, slik at hans tilsynelatende ufrihet stilles i et nytt lys, skjer det stadig gjennom kroppen: Mannen bruker *stemmen* for å overbevise den andre om at han er fri, tross lenkene.

Men anerkjennelsesbegrepet er mer komplekst enn det fremgår av eksempelet. For at anerkjennelse virkelig skal ha betydning, må den være *gjensidig*. Hvis ikke jeg anerkjenner den som anerkjenner meg, teller ikke den andres anerkjennelse – den teller i hvert fall ikke *nok*. Hegel kommer til denne innsikten ved å vise at ulike asymmetriske anerkjennelsesforhold bryter sammen, eller fører i ufrihet for alle eller noen. En kjent behandling av asymmetrisk anerkjennelse er forholdet mellom herre og trell, som Hegel tolker på ulike måter i forskjellige verker. Jeg skal ikke gjennomgå herre-trell-dialektikken her, men konklusjonen som følger av de asymmetriske anerkjennelsesforholdenes sammenbrudd, er at anerkjennelsen må være gitt på en fri måte, av begge parter, for å føre til virkelig frihet. For at en annens anerkjennelse skal ha innflytelse på meg og min frihet, må den andre være fri. Og siden anerkjennelse er en forutsetning for frihet, må jeg anerkjenne den andre for at den andre skal kunne anerkjenne meg. Om den andre tvinges til å anerkjenne meg, er det ikke snakk om virkelig anerkjennelse. Mange kan kjenne seg igjen i følelsen av at anerkjennelse virkelig betyr noe først når den kommer fra en man selv anerkjenner. Anerkjennelsesbegrepet tilfører Hegels frihetsbegrep en ny, radikal dimensjon: Bare når andre mennesker er frie kan jeg være fri. Min frihet avhenger av andres anerkjennelse, derfor avhenger den av andres frihet.

Anerkjennelsesbegrepet kan fremstå sirkulært: Frihet forutsetter anerkjennelse, og anerkjennelse forutsetter frihet – hvor begynner det hen? Hegel skriver at friheten gjennomgår en gradvis *utvikling* (PR §30). Utviklingen skjer individuelt: Fra vi blir født begynner vi gradvis å utvikle selvbevissthet og frihet i omgang med andre mennesker, ved å motta anerkjennelse og ved å gi anerkjennelse. Og den skjer kollektivt, ved at frihetens vilkår i samfunnet utvikles gradvis over tid. Både individets frihet og samfunnets evne til å sørge for utviklingen og opprettholdelsen av frihet blir til gjennom gjensidig utveksling over et tidsrom.

---

<sup>34</sup> «Wir sehen hiemit wieder die *Sprache* als das *Dasayn* des Geistes. Sie ist das *für andre* seyende Selbstbewußtseyn, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist» (PhG 351).

### ***Virkeliggjort frihet – Sittlichkeit***

Nå er det ikke slik at utviklingen og anerkjennelsen av frihet kun tar form av møter mellom to subjekter, slik som i eksempelet over. Ta for eksempel friheten til å eie en ting. I moderne samfunn er det ikke slik at jeg har friheten til å eie bare fordi jeg *vil* det og fordi en annen, for eksempel min mor, anerkjenner min vilje til å eie. Nei, eierskap er en samfunnssak. Jeg er bare den rettmessige eieren av en ting hvis jeg i henhold til vårt felles *rettssystem* anerkjennes som eier av tingen. Når det gjelder eierskap, og en rekke andre ting, er anerkjennelsen *institusjonalisert*. Min vilje til å eie en ting blir bare virkelig frihet innenfor vårt felles, intersubjektive anerkjennelsessystem.<sup>35</sup> Hegel mener institusjoner spiller en vesentlig rolle i virkeliggjøring av frihet. Med institusjoner menes mellommenneskelige forhold regulert av allmenn sedvane eller allmenne regler. Familien, rettssystemet, fagforeninger og staten er institusjoner på ulike nivåer. Slike institusjoner er blitt til og opprettholdes gjennom gjensidig anerkjennelse. Når to eller flere subjekter anerkjenner hverandre gjensidig, skapes et sosialt rom, et åndelig forhold. Ytringen (*die Entäußerung*) av noe slikt åndelig er en institusjon. Hegels samlebetegnelse for ytret, objektiv ånd er *Sittlichkeit*, som det ikke finnes et godt norsk ord for, men det minst dårlige alternativet er «sedelighet». Et sedelig fellesskap er en forutsetning for utviklingen av individuell frihet. Fremdeles er den subjektive viljen frihetens sted, men friheten kan bare utfoldes av en fri vilje *i et fellesskap*. Derfor er det ingen absolutt motsetning mellom individuell frihet og fellesskap hos Hegel. Når individene forstår at fellesskapet kan være frihetsskapende, og er nødvendig for utviklingen av virkelig frihet, oppnår de en ny høyere grad av frihet. Dannede (*gebildete*) individer i et fritt samfunn lar frihetsskapende institusjoner bli objekt for sin vilje. *Den frie vilje kan ville den frie vilje*: I et sedelig samfunn identifiserer frie individer seg med den institusjonaliserte friheten. Slik kan individet være hos seg selv i en annen (*bei-sich-selbst-sein-im-anderen*). På det høyeste nivået av frihet går den frie viljen i en sirkelbevegelse, tilbake til seg selv via fellesskapet. Den er blitt «*der freie Wille, der den freien Willen will*» (PF §27).

Når friheten går i en slik sirkel har individene en felles *annen*, nemlig sedeligheten, men denne er heller ingenting uten differensierte individer. Det er ytterst viktig å få med seg at Hegel ikke mener de subjektive viljene skal gå fullstendig opp i en kollektiv vilje. Han kritiserer Rousseau nettopp for en slik idé. Faren med et rent allment, eller kollektivt frihetsbegrep, mener Hegel, er at det ikke tillater individuelle forskjeller. Om man tenker seg at individenes viljer oppløses fullstendig i kollektivet, at enhver differensiering viskes ut, vil

---

<sup>35</sup> For Hegel er *det rette* det som sørger for frihet, slik det også er i den liberale tradisjonen i politisk filosofi: Det rette er det som sørger for frihet. Du har rett (eller plikt) til noe hvis det gagnar friheten (Hverven 2014b).

individene bli ubetydelige i den store sammenhengen. Da kan enkeltmennesker ofres for den gode sak, nemlig fellesskapets frihet. Dette er mekanismen som ledet den franske revolusjonen ut i terrorveldet til Robespierre, mener Hegel (Se særlig PhG 316-23, «Die absolute Freyheit und der Schrecken»; Hverven 2014a).

Hegels idé om frihet – å være hos seg selv i en annen – forutsetter altså *differensiering*. Det må være *forskjell* på meg og den andre, men vi må ikke være *isolert* fra hverandre. Det må være *ulikhet*, men ikke fullstendig adskilthet. Individene må være forskjellige, men forent i samme fellesskap. Hvert enkelt menneske må forstås som *medlem* av en større *organisk* helhet – «Mitglied dieses Ganzen» (PR §261). Disse vitalistiske begrepene er nøkler til å forstå forholdet mellom individ og fellesskap hos Hegel. Hva som ligger i dem skal jeg komme nærmere inn på i lesningen av Hegels naturfilosofi.<sup>36</sup>

### ***Frihet og avhengighet***

Hegel forstår frihet som en uavhengighet individer bare kan oppnå gjennom visse former for avhengighet. Hans relasjonelle individ-ontologi innebærer at forutsetninger for frihet, nemlig individualitet, selvstendighet og selvbevissthet, utvikles i samspill med andre mennesker. Et individ som er avskåret fra relasjoner til andre, eller flykter fra enhver avhengighet, vil oppleve *nødvendighet*, det vil si *ufrihet*. «[Hegel argues] for a particular sort of original dependence necessary for the possibility of freedom», skriver Robert Pippin (2008, 215). For å forstå Hegels frihetsbegrep kan det være nyttig å skille mellom *nødvendighet* og *avhengighet*. Et individ lever i *nødvendighet* når det *bestemmes umiddelbart* av forhold det ikke selv rår over. En slave, for eksempel, lever i *nødvendighet*. Slaven tvinges til å handle etter en annens vilje, snarere enn sin egen, og er derfor *ufri*. Noe utenfor slaven selv er *umiddelbart bestemmende* og derfor *nødvendig* for slavens livsførsel. Et spedbarn lever også i *nødvendighet*. Det reagerer på naturlige følte begjær og disse er *umiddelbart bestemmende* for barnets atferd. Det føler sult og skriker, det føler glede og smiler, det føler redsel og skriker igjen. Reaksjon følger følelse *umiddelbart*, *nødvendig* og *ufritt*. Vi er altså ikke født frie (slik

---

<sup>36</sup> Hegel bruker begrepet organisme for å forklare staten, og han skriver følgende om statens suverenitet: «Der *Idealismus*, der die Souveränität ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenannten *Theile* desselben nicht *Theile*, sondern *Glieder*, organische Momente sind, und deren Isolieren und Für-sich-bestehen die Krankheit ist» (PR §278). Individene i fellesskapet er å regne som (med)lemmer, ikke deler. De er bare det de er – dvs. frie individer – i fellesskapet. «Deler» er selvidentiske, selvtilstrekkelige utenfor helheten, mens «lemmer» bare er seg selv innenfor helheten. *Idealismen* er det som setter staten som en suveren organisk helhet, bestående av medlemmer. Dette er *samme idealisme* som gjør dyrs lemmer til nettopp lemmer og ikke deler, skriver Hegel. Mer om dette i kapittel 4 og 5.

første artikkel av FNs erklæring om menneskerettigheter antyder<sup>37</sup>), men vi kan utvikle frihet, og i et fritt samfunn er vi født med *retten til frihet*.

Individets *avhengighet* av andre og av fellesskapet må ikke forveksles med barnets eller slavens *nødvendighet*. For det frie individet er ingenting umiddelbart bestemmende. Dets livsførsel styres av hva individet selv, på en reflektert og formidlet måte, bestemmer. Men individet er like fullt avhengig av anerkjennelse fra andre mennesker. Og individet er avhengig av å forholde seg til et ytre moralsk innhold, som opprettes og underholdes av gjensidig anerkjennelse. Dette innholdet *er til* som *Sittlichkeit* i samfunnet individet lever i.

### 2.3 Hans Jonas' frihetsbegrep i *The Phenomenon of Life*

Hegel presenterer et politisk frihetsbegrep med en ontologisk forankring. Hans Jonas har også skrevet om politikk og etikk. Når jeg skal undersøke hans frihetsbegrep her konsentrerer jeg meg om ontologien; jeg undersøker Jonas' *The Phenomenon of Life*, og viser at frihet er et definerende trekk ved liv. I neste kapittel trekker jeg linjer videre til politisk filosofi. Jeg gjengir Jonas' analyse av liv grundig her, som bakgrunn for en utlegning av begrepet om liv i kapittel 5.

#### *Metabolisme*

En undersøkelse av Jonas' frihetsbegrep bør begynne med hans analyse av begrepet *metabolisme* eller *stoffskifte* i essayet «Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism». Jonas mener å finne kimen til det vi kjenner som menneskelig frihet i biologiens begrep om stoffskiftet – de mangeartede kjemiske prosessene i levende organismer, som sørger for å bygge opp og fornye vev, samt å holde organer virksomme. Jonas utlegger *metabolisme* som organismers utveksling av stoff med omgivelsene:

In this remarkable mode of being, the material parts of which the organism consists at a given instant are to the penetrating observer only temporary, passing contents whose joint material identity does not coincide with the identity of the whole which they enter and leave, and which sustains its own identity by the very act of foreign matter passing through its spatial system, the living *form*. (PL 75-6)

Levende organismer skifter kontinuerlig ut selve det stoffet de består av. Fordi stoffet en organisme består av på et bestemt tidspunkt bare er midlertidig og flyktig, kan ikke organismens identitet knyttes til stoffet. Det er en identitetsmessig kontinuitet mellom den

---

<sup>37</sup> «Alle mennesker er født frie [...] De er utstyrt med fornuft og samvittighet [...]» (FN 1948). Her får man inntrykk av at barn fødes med ferdig og fullstendig fornuft, samvittighet og frihet.



organismen jeg er i dag og den jeg var for ti år siden, men stoffet jeg består av er skiftet ut. Slik utskiftning er felles for alle levende vesener. Derfor *er* organismer ikke stoffet de består av. Levende vesener er derimot *form* som varer over tid, men formen kan ikke være uten stoff. Jonas' formbegrep stammer fra *De Anima* (på norsk: *Om sjelen* 2010), der Aristoteles skriver: «Det må være sjelen som er substans, nemlig som formen [*eidōs*] ved et naturlig legeme som har liv som mulighet» (412a). For Aristoteles er liv og sjel to sider av samme sak: Sjelen er *eidōs* – form eller idé – som virkeliggjør livet i et naturlig, stofflig, legeme som har liv som mulighet. Jonas moderniserer Aristoteles' begrep om *eidōs* i lys av moderne biologi: Hos Jonas eksisterer levende form (*eidōs*) bare i kraft av stadig å *bytte ut stoffet* gjennom stoffskiftet. Derfor er det mest presist å si at organismer stadig *blir til* enn at de *er til*. Livets aktive måte å være på ligger i betydningen av ordet «metabolisme»: «Metabole» er gresk og betyr endring eller omflytting. Liv må forstås som en kontinuerlig prosess der organismen selv er både subjekt og objekt for prosessen. Kroppen er både målet og middelet for organismens virksomhet. Liv *er* bare i bevegelse. Når bevegelsen stopper, stopper livet. I stoffskifteprosessen settes en forskjell mellom form og stoff, som ikke finnes i livløse ting. Forskjellen er både en forutsetning for og et resultat av at livløst stoff assimileres til levende form; den opphører i det organismen dør. En død kropp er identisk med stoffet den består av. For å forstå liv må vi snu vår vante ontologi på hodet. Vi pleier å tenke at atomer, molekyler og energi er det bestandige som inntar stadig nye og flyktige former. Men i livet blir formen det (relativt) bestandige, som varer over tid, mens stoffet stadig skiftes ut.

Stoffskiftet innebærer at organismer ikke kan betraktes som isolerte enheter. Meningsinnholdet fanges godt i det tyske begrepet «*Stoffwechsel*» («stoffskifte»): En «veksling» eller et «skifte» involverer to parter, i stoffskiftet organismen og verden. Organismer *er* bare så lenge de inngår i et kontinuerlig utvekslingsforhold med *omgivelsene*, derfor er forbindelser konstituerende for organismers væren. De kan bare være så sant *noe annet* også er: «life is essentially relationship» (PL 4). Dette andre, samt forbindelsene selv, må være på *bestemte* måter, som varierer fra art til art, og som forandrer seg sakte men sikkert over tid: Ulike organismer har gjennom evolusjon tilpasset seg ulike nisjer i omgivelsene.

### ***Livets innside***

Jonas påpeker at en maskin ikke er noen god analogi til en organisme, selv om det ved første øyekast er likheter: En bil, for eksempel, beveger seg ved å forbrenne stoff (bensin, diesel) og har avfallsprodukter (eksos). I likhet med en organisme utnytter bilen noe utenfra til å drive

en prosess, men der stopper likhetene. For i motsetning til organismer forblir bilen det samme stoffet over tid. Det som kommer inn og slippes ut av bilen blir ikke tatt opp i den. Den har samme stofflige identitet gjennom prosessen. Dessuten er bilen fremdeles en bil selv om den ikke er i virksomhet. Den kan skrus av og på. Levende organismer derimot er bare på, helt til de ikke lenger er på, men da er de ikke lenger levende organismer. En organisme som er av, er død. Maskiner er ikke *nødvendig* forbundet med omgivelsene, slik organismer er, og maskiner må ikke skifte ut stoffet for å fortsette å være. Hos levende vesener er ikke stoffskiftet bare en drivkraft, utvendig til selve organismen. Nei, organismen *er* selve stoffskifteprosessen.<sup>38</sup>

Men det finnes analogier i naturen, mener Jonas. For eksempel bølger og flammer. Bølger og flammer er kontinuerlige prosesser som varer over tid i kraft av stadig å bli til i nytt stoff. Deres identitet ser ut til å være en kontinuerlig form, slik som organismers. Men er ikke bølger og flammer *egentlig* aggregater av ørsmå fysiske fenomener, atomer og molekyler i bevegelser og forbindelser? Er ikke helheten «flamme» eller «bølge» noe vi – betraktende subjekter – tilskriver aggregatet? En abstraksjon vi gjør, som ikke tilhører tingen selv? Og vil ikke det samme i så fall gjelde organismer? Nei, mener Jonas, for vi mennesker er selv levende, vi har selv kropp, og vi vet av egen erfaring at vi har en «innside». Vi er i stand til å se noe som et kroppsløst, objektiviserende perspektiv ikke ser, nemlig «the point of life itself: its being self-centered individuality, being for itself and in contraposition to all the rest of the world, with an essential boundary dividing 'inside' and 'outside'» (PL 79). Jonas benytter en fenomenologisk tilnærming: Vi opplever verden på en måte som kan beskrives, som ikke sammenfaller med naturvitenskapens objektiviserende blikk. Vi har følelsen av å være et selv, avgrenset fra verden omkring. Men samtidig vet vi at vi er naturvesener som er blitt til gjennom evolusjon. Vi vet at denne subjektiviteten eller innsiden må ha oppstått en eller annen gang i løpet av evolusjonshistorien. Som et alternativ til den vanlige evolusjonstrappa, kan vi tenke oss en stein, en solsikke, en ape og et menneske ved siden av hverandre, og spørre: Hvor oppstår innsiden? I steinen, solsikken, apen eller mennesket?<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> At vanlige maskiner, som biler eller fly, ikke er gode analogier til organismer, betyr ikke at det ikke kan konstrueres en maskin som ligner en organisme. Det vil si en maskin som stadig bytter ut egne deler, og som går i stykker om den ikke har tilgang på nye deler osv. At man foreløpig ikke klarer å gjenskape organismers komplekse utskifting av stoff på celle- og atomnivå, uten å benytte seg av stoff som allerede er organisk (f.eks. ved kloning), kan betraktes som et kontingent hinder. Men Jonas' poeng er heller ikke at det er metafysisk umulig å lage en maskin som fra et ikke-kroppslig perspektiv ligner en organisme. Poenget er at det er misvisende å bruke maskiner som analogier på organismer, fordi vi har forestillinger om maskiner, som ikke samsvarer med hvordan organismer i virkeligheten er. Om vi forsøker å forstå organismer ved hjelp av forestillingene vi har om maskiner, vil vi misforstå livet.

<sup>39</sup> Også epifenomenalister, som betrakter bevissthet (subjektivitet, innside) som biprodukter av den egentlige, virkelige materien, må gå med på denne spørsmålsstillingen. Man kan ikke benekte at vi mennesker opplever å være subjekter som er avgrenset fra verden, selv om følelsen betraktes som en illusjon uten kausal innflytelse.

For å besvare spørsmålet benytter Jonas en *regressiv* metode. Han begynner med den menneskelige erfaringen av innside, og arbeider seg bakover, nedover i andre livsformer. Etter Darwins evolusjonsteori vet vi at *homo sapiens* har utviklet seg fra andre arter, og fremdeles har en del til felles med disse. Vi vet også at vi i likhet med dem gjennomgår stoffskifte, og at mennesker har en innside hvorfra vi opplever verden som noe ytre, forskjellig fra oss. Fordi vi har en innside og et evolusjonært og værensmessig slektskap med levende vesener som gjennomfører stoffskifte, mener Jonas det er rimelig å anta at *alle levende vesener har en innside* (PL 58). Forenklet kan vi si at Jonas tar den skrittvis utviklingen av subjektivitet og bevissthet som skjer i hvert menneske fra vi er to kjønnsceller, som smelter sammen ved befruktningen, til vi er voksne myndige mennesker, og leser den tilbake i evolusjonshistorien. Vi vet av egen erfaring at levende former, som varer over tid i kraft av stoffskiftet, *kan* ha en innside, og vi vet at *homo sapiens* – den organiseringen av stoff som vi vet har innside – har utviklet seg fra andre organismer. Derfor, mener Jonas, er det rimelig å anta at vesener der stoff er organisert på lignende måter, også har en innside.

Med dette utgangspunktet begynner Jonas å undersøke tegn på subjektivitet hos andre levende organismer. Han mener å finne roten til det vi kjenner som selvfølelse og subjektivitet i biologiens begrep om *irritabilitet* – evnen til å reagere på ytre stimuli. Irritabilitet finner sted helt ned på cellenivå. Enkeltceller kan respondere på stimuli fra omgivelsene. Hos enkle organismer, som planter, kommer irritabilitet til uttrykk for eksempel ved at de reagerer på sollys ved å vokse i retning av det. Jonas forstår irritabilitet som roten til splittelsen mellom det *indre* – det som reagerer – og det *ytre* – det som reageres på (PL 99). Det ytre og det indre er distinkte, men ikke isolert fra hverandre. Det indre påvirkes av det ytre, og det indre kan ytre seg. Planter viser at skillet er virksomt i enkle organismer. I avanserte livsformer utvikles splittelsen til dualiteter vi kjenner, mellom selv og verden, tenkende og utstrakt eller mental og fysisk, men kimen til dualitetene oppstår i overgangen fra ikke-levende til levende.<sup>40</sup> Irritabilitet tyder på at en form for *innvendighet* finnes i alt liv. Jo mer komplekst livet blir, jo mer *distinkt* blir innsiden.

### ***Livets frihet***

Relasjonen mellom levende form og livløst stoff kan analyseres med begrepene nødvendighet og avhengighet. Jonas skriver at levende vesener har en dobbel natur, fordi «[t]he materials

---

<sup>40</sup> Skillet mellom liv og ikke-liv er vanskelig å trekke (Hessen 2007), men det er vanlig å knytte liv til metabolisme, evne til formering og/eller evne til evolusjonær utvikling. Jonas undersøker metabolisme og andre trekk ved *individuelle* organismer. Han behandler i liten grad formering (se kapittel 4).

are essential to it specifically, accidental individually» (PL 80). På ett nivå er stoff *nødvendig* for organismen. På et annet er den *uavhengig* av stoffet. Stoff *generelt* er nødvendig, det vil si at organismer alltid må bestå av *noe* stoff. Det finnes ikke liv som ikke er manifestert i stoff. Men organismer er uavhengige av ett bestemt stoff, eller én bestemt ansamling stoff. Jeg trenger ikke være det stoffet jeg er i dag for å være meg. Og viktigere: Jeg er heller ikke avhengig av tilgang på ett konkret stoff utenfor for å være meg. Altså, jeg trenger vann for å leve, men jeg trenger ikke *dette vannet* i glasset på pulten foran meg. Det kan jeg helle ut og i stedet fylle på nytt fra springen, eller jeg kan gå ned til Akerselva og fylle det opp der. Vann som sådan er nødvendig for meg, men jeg er uavhengig av dette bestemte vannet. Derfor, sier Jonas, har jeg en *trengende frihet*: «[T]he organic form stands in a dialectical relation of *needfull freedom to matter*» (PL 80). Stoffskiftet er den første manifestasjonen av frihet i naturen. Med stoffskiftet følger en enkel, fundamental frihet, nemlig formens relative uavhengighet av konkret stoff. Det første skrittet mot det vi kjenner som virkelig utviklet menneskelig frihet, skjer med stoffskiftet når formen frigjør seg fra umiddelbar identitet med stoffet. Friheten vokser radikalt fra enkle til komplekse organismer, men hele veien har friheten en grunnleggende dobbelthet: Selv ikke mennesker kan unngå stoffets generelle nødvendighet, til tross for at vi i høy grad er uavhengige av partikulært stoff. Om vi tar utgangspunkt i mennesket og beveger oss mot enklere organismer, vil vi se at de ligner mer og mer noe rent materielt, og at deres stofflige omgivelser i større og større grad blir umiddelbart bestemmende for dem. Derfor er de mindre frie enn oss. Differensieringen mellom organisme og verden, innside og utside og form og stoff, krymper. Den er størst hos mennesker og minker jo enklere organismene er. I det form og stoff sammenfaller, krysses grensen fra liv til ikke-liv, og følgelig grensen fra frihet til ufrihet.

Jonas tenker seg at friheten løper igjennom et hierarki av livsformer, som følger en aristotelisk inndeling, i livløst, vegetativt liv, animalsk liv og menneskelig liv. Han trekker ikke absolutte skiller mellom disse nivåene; vel vitende om evolusjonsteorien tenker Jonas at overgangene kan være glidende. Oppover i hierarkiet vokser friheten. Økningen av frihet kan betraktes som formens gradvise løsrivelse fra stoffet, eller som en økende grad av *formidling* og *distanse* mellom organisme og omverden. Stoffskiftet selv kan forstås som en type formidling: Det formidler formmessig identitet og kontinuitet, skriver Jonas (PL 183). Stoffet kan bare inngå i en form som varer over tid hvis stoffskiftet formidler mellom stoff og form. Det temporale identitetsprinsippet, der formen overordnes stoffet, er formidlet av stoffskiftet. Men selv om planteformens identitet og kontinuitet over tid er formidlet, har planter

fremdeles en umiddelbar relasjon til omgivelsene sine. Hos dyr derimot, er relasjonen til omgivelsene formidlet gjennom bevegelse, sansning og følelser. Et dyr kan *føle* et umiddelbart begjær etter en gjenstand som det *sanser* på avstand. Ved hjelp av *bevegelse*, veiledet av sansning og følelse, kan dyret lukke avstanden i rom over et visst tidsrom.

Til sammenligning er planter prisgitt sine umiddelbare omgivelser. De står fast på stedet, med mindre noen andre flytter dem. Dyr kan derimot nyttiggjøre seg av gjenstander som er på avstand, fordi de har følelser, bevegelser og sansning til å formidle mellom seg og gjenstander som befinner seg på avstand i rom og tid. Den mer komplekse formen for formidling på dyrenivå gjør at dyr har en høyere grad av frihet enn planter. Hos dyr har formen løsrevet seg noe mer fra konkret stoff. De er fremdeles helt avhengige av *noe* stoff, men har en større rekkevidde og er derfor mer uavhengige av konkret, partikulært stoff.

Mennesket har en enda høyere grad av frihet, fordi vi har evnen til å abstrahere fra konkrete ting. Vi erfarer verden gjennom forestillinger om verden. For å vise dette analyserer Jonas menneskers evne til å danne mentale bilder, i essayet «Image-making and the Freedom of Man». Han bruker et fugleskremsel som eksempel: Ethvert menneske som har sett eller hørt om et fugleskremsel, har en forestilling om hva det er. Vi vet at det er en innretning, skapt av mennesker, som ligner et menneske slik at det skremmer vekk fugler som vil spise av åkrer eller frukttrær. Vi kan altså skille mellom billedlig *likhet* og *identitet*. Dyr har ikke denne evnen, hevder Jonas: En fugl vil enten oppfatte «menneske» og bli skremt, eller den vil ikke oppfatte «menneske» og derfor ikke bli skremt. Fuglen oppfatter identitet eller ikke-identitet, men ikke likhet. Eksempelet antyder at mennesker har en abstraksjonsevne som gjør at vi erfarer verden annerledes enn dyr. De første bevarte tegnene vi har på menneskets abstraksjonsevne, mener Jonas, er primitive hulemalerier, men evnen kommer også til uttrykk i språk og symboler. Abstrakte forestillinger *om* ting i verden, uttrykt i språk, symboler og bilder, formidler mellom menneske og verden. Denne nye graden av formidling gjør at vi har en mindre direkte relasjon til omgivelsene enn dyr har. Vi kan mentalt adskille *eidos* fra stoff. Vi kan fremkalle bilder i hodet av ting som ikke er til stede på en stofflig manifestert måte, og vi kan benytte slik indre *eidos* til å skape gjenstander i den ytre verden. I tillegg kan vi la mental form være veiledende for hvordan vi handler og lever. Hos mennesker har formen på nytt løsrevet seg mer fra stoffet enn tidligere, i kraft av mer komplekse formidlinger mellom organisme og omverden. Derfor har mennesker høyere frihet enn dyr.

Videre skriver Jonas at abstraksjonsevnen bare er terskelen til enda en grad av formidling og frihet. For *eidos* er ikke bare noe som finnes isolert i hodet på hvert enkelt

menneske, det er noe som utveksles mellom mennesker – jeg har antydnet det allerede ved å nevne symboler og språk, som bare finnes og har mening i intersubjektive fellesskap. Det finnes *kollektive* forestillinger om hva det vil si å være menneske, som igjen formidler mellom hvert enkelt menneske og verden – både den naturlige og den sosiale. I møte med andres forestillinger utvikler mennesker et *selv-forhold*. Det forstår seg selv på nye måter gjennom språk og symboler, og ved å lære av andres blikk på seg. Jonas kaller slike forestillinger om hva det vil si å være menneske for «the image of man» (PL 186). Jeg nevner begrepet kort her, fordi det er vesentlig i Jonas' livshierarki og fordi det minner om Hegels åndsbegrep (se kapittel 4 og 5). Det viktigste i denne sammenhengen er at Jonas gir sosiale forhold en sentral rolle i utviklingen av virkelig menneskelig frihet, og at «the image of man» peker mot en hegeliensk innsikt, nemlig at de viktigste forskjellene på mennesker og annet liv er å finne *mellom menneskene* snarere enn på innsiden, i hodet eller hjernen til hvert av dem.

## 2.4 Avhengig og formidlet frihet

Til slutt i dette kapitlet, vil jeg kort peke på noen fellestrekk ved Hegels og Jonas' frihetsbegreper, samt utlegge deres felles begrep om *formidling*.

Både Jonas og Hegel slår fast at nødvendighet er ufrihet. Individets vei ut av nødvendighet går alltid via en annen. Ifølge Hegel går den via andre mennesker og fellesskapet, ifølge Jonas går den via naturen og omverdenen. Derfor er en viss form for avhengighet en forutsetning for frihet. Frihet er noe individer har, men ikke uten relasjoner. Slike avhengighetsrelasjoner må ikke forveksles med nødvendighet. Det er en misforståelse å tenke at individer blir frie ved å kutte forbindelser til noe utenfor. Visse typer avhengighet hører til det å være et *levende menneske*. Både naturen og andre mennesker setter visse grenser for ethvert levende menneske. Frihet er ikke å fjerne alle disse grensene (selv om noen av dem kan og bør fjernes, eller endres), men snarere å forholde seg til grensene på en fri måte. Frihet er ikke grenseløshet. En fri person er derimot en person som kan manøvrere innenfor grensene, uten at noen av dem blir umiddelbart bestemmende. Frihet, i en politisk kontekst er derfor ikke nødvendigvis et nullsumspill. Min frihet kan være avhengig av andres frihet, ja andres frihet kan til og med bety mer frihet for meg. Derfor kan for eksempel en mer hensynsfull behandling av naturen, eller anerkjennelse av et annet menneske, være frihetsfremmende. Ved å ta seg av, eller ta hensyn til *en annen* kan individets frihet *øke*.

Et annet viktig begrepspar Jonas og Hegel har felles er umiddelbarhet og formidling. Begge mener *umiddelbarhet er ufrihet*. Friheten er alltid formidlet. Jonas viser at den er

formidlet av stoffet (naturen) og av visse livsevner (sjelsevner), som metabolisme, bevegelse, følelse og abstraksjonsevne, som formidler mellom den frie formen og stoffet. Hegel viser at friheten er formidlet av andre mennesker, og av felles moralske forestillinger og handlemåter.

Formidling er et ord vi bruker i dagligtale. Hos Hegel (tysk: *Vermittlung*) og Jonas (engelsk: *mediation*) er det et spesialisert begrep, som ikke betyr nøyaktig det samme som dagligtalens «formidling», men betydningene er heller ikke helt ulike. Jeg skal utlegge hvordan jeg bruker og vil bruke begrepet: Formidling er å bringe videre eller forandre et innhold gjennom et medium. Det som videreformidles farges av mediet, men kan fremdeles også identifiseres med hva det var forut for formidlingen. En formidling der innholdet går fullstendig opp i mediet og ikke er til å kjenne igjen, er mislykket. Men på motsatt side kan ikke det formidlede innholdet være identisk med det umiddelbare innholdet. Da har det ikke skjedd noen virkelig formidling. Mediet kan heller ikke gå fullstendig opp i det formidlede innholdet. Mediet må spille en rolle, forandre, men ikke forvandle innholdet. Mediet må ikke utslettes, for det ødelegger mulighetene for fremtidig formidling. En formidling er essensielt *temporal*. Den strekker seg over et tidsrom og har et før og et etter. Middel eller medium betyr det som er i midten, eller mellom. Formidlingens medium står imellom to varianter av et innhold, og mellom to ulike tidspunkter eller forløp. Slik jeg bruker begrepet, i forlengelsen av Jonas og Hegel, formidles ikke nødvendigvis innholdet *fra* en part *til* en annen; formidling er ikke alltid en forsendelse med en avsender og en mottaker. Likevel vil formidling alltid *involvere* mer enn én part. En formidling er essensielt *relasjonell*.

Når jeg sier at friheten alltid er formidlet, betyr det at den alltid må ta veien om et medium for å bli virkelig. Selvtilstrekkelig, isolert frihet finnes ikke, heller ikke selvtilstrekkelig liv eller isolerte individer. Frihet er alltid lokalisert i individer, det vil si i levende organismer (Jonas), som er involvert med verden, og i den frie vilje (Hegel), som bare er fri vilje om den makter å bestemme seg. Fordi friheten alltid er formidlet, kan det, for Jonas og Hegel, være like viktig å verne om *mediet* (den andre) og *forbindelsen* mellom innhold (individets frihet) og medium, som å verne om selve innholdet. Det vil si, å verne om mediet og forbindelsen *er* å verne om individets frihet, fordi den bare er virkelig og konkret når den er formidlet. Uten formidling finnes ikke frihet, bare abstrakt umiddelbarhet og nødvendighet, slik som hos en slave, et barn eller en livløs ting.

Jeg har nå redegjort for negativ frihet og valgfrihet, samt Jonas' analyse av frihet i levende organismer, og Hegels utlegning av en sosial frihet i *Rettsfilosofien*. Men hvordan står disse ulike oppfatningene om frihet til hverandre?

### 3 Frihet – kritikk og drøfting

Dette kapitlet kritiserer og drøfter de ulike frihetsbegrepene fra forrige kapittel. Jeg kritiserer negativ frihet og valgfrihet fra perspektivene til Jonas og Hegel og vurderer om de to kan peke på svakheter hos hverandre. Kapitlet har følgende struktur: Først fremfører jeg en kritikk av rådende liberalistiske frihetsbegreper fra Hans Jonas' perspektiv, med vekt på menneskelig avhengighet av natur, samt forståelsen av grenser. Deretter presenterer jeg Hegels sosiale kritikk av liberalistiske frihetsbegreper, og vurderer Hegels og Jonas' frihetsbegreper mot hverandre. Kapitlet munner ut i et spørsmål som leder til neste kapittel: Hva er forholdet mellom menneskelig frihet og natur i Hegels filosofi?

#### 3.1 Jonas' kritikk av liberalistiske frihetsbegreper

For Hegel og Jonas er frihet noe et individ bare kan oppnå gjennom visse typer avhengighet og formidlinger. Slik jeg redegjorde for deres frihetsbegreper i forrige kapittel, kan vi si at Jonas viser at individets frihet avhenger av naturen, mens Hegel viser at individets frihet avhenger av andre mennesker. Jeg skal holde meg til denne standard-lesningen en stund: Begge viser at friheten har feste i en annen. Naturen, sier Jonas, andre mennesker, sier Hegel. Hvordan kan begrepene om negativ frihet og valgfrihet vurderes fra disse perspektivene?

##### *Selvundergravende frihet: frihet hinsides naturen*

Fra Jonas' perspektiv kan vi peke på mangler ved negativ frihet og valgfrihet knyttet til naturavhengighet, som begrunner at disse aspektene ved frihet ikke bør ha forrang fremfor andre frihetsaspekter. Kritikken fra Jonas kan rettes ikke bare mot negativ frihet og valgfrihet, men mot ethvert liberalt frihetsbegrep som hevder at *kun* andre menneskers frihet setter legitime grenser for individets frihet. Slike frihetsbegreper ser bort fra grunnleggende avhengighet av naturen, vil Jonas kunne si: Mennesker er levende vesener som bare *er* i kraft av stadig å utveksle stoff med omgivelsene. Frihetens sted er levende former som varer over tid ved å skifte ut og manifestere seg selv i stoff de henter utenfra. Derfor er friheten alltid trengende (*needfull freedom*), henvendt mot noe utenfor seg selv, noe annet. Mange politiske frihetsbegreper betrakter frihetens uomgjengelige naturavhengighet som irrelevant, eller de lar rett og slett være å si noe om det. Isaiah Berlin sier eksplisitt at den eneste relevante grensen for individets negative frihet er andre menneskers frihet. Naturen i seg selv setter ingen grense; den er bare relevant når den formidler menneskelige handlinger. Hvis noen demmer opp en elv, slik at jordene til bøndene i området blir oversvømt, så er det relevant, fordi



oversvømmelsen er resultat av noen menneskers handlinger samtidig som den begrenser friheten til noen andre mennesker. Frihetsbegrensende handlinger strømmer gjennom elva. Men det naturlige her, elva, er ikke noe annet enn et instrument for menneskelig handling.

For Jonas derimot er endring eller ødeleggelse av noe naturlig *direkte* relevant for frihet, ikke bare indirekte, slik som i eksempelet over. Siden vår frihet bare finnes når vi lever, og fordi vi bare lever i visse relasjoner med naturen, har naturødeleggelse alltid betydning for vår frihet. Uten at naturen, og våre relasjoner til den, *er* på bestemte måter, kan vi ikke leve og har ingen frihet. Og fordi naturen har en egen rytme og består av levende prosesser som utfolder seg *i tid*, holder det ikke å si at den er relevant bare når den åpenbart begrenser menneskelige handlinger som følge av menneskelig praksis. For når påviselige begrensninger av friheten først inntreffer, er det ofte ingen vei tilbake: Naturen er allerede endret, betingelsene for liv og frihet kan være svekket for godt. Når endringer av naturen er kommet så langt at de viser seg å begrense menneskelig frihet, er det gjerne satt i gang prosesser som vil ha ringvirkninger langt inn i fremtiden, og som ytterligere ødelegger betingelsene for liv og frihet. Naturens økosystemer og klimasystemer er så innviklede og komplekse (Hessen 2007; Kolstad & Paasche 2010), at oppdagede og påviselige endringer kan ha virkninger vi ikke kjenner til ennå, som overstiger kjente problemer. Begrensningene av friheten *kan* bli så store at det fra et liberalt perspektiv er legitimt å si: nå må vi begrense oss, forbruke mindre, ta hensyn til naturen osv. Men da har det allerede skjedd uopprettelig skade. Derfor er et slikt frihetsbegrep selvundergravende og har misforstått hva frihet *er*. Frihet er bare *i livet*, i naturen, på jorda (så vidt vi vet). En frihet som setter betingelsene for frihet i naturen på spill, har ikke forstått at den er avhengig av naturen. Om denne kjensgjerningen utelates fra et politisk begrep om frihet, vil friheten grave vekk selve fundamentet den står på.

### ***Frihet, grenser og andre veseners frihet***

Til grunn for praksisen som truer frihet ligger en tenkning som ikke anerkjenner at mennesker også er naturvesener som bare *er* i kraft av kontinuerlig stoffskifte. Denne (teoretiske og praktiske) holdningen til naturen fungerer som om avstanden mellom menneske og natur, mellom fritt individ og dets livsbetingelser, en gang kan bli absolutt; som om friheten egentlig finnes et sted hinsides naturen, i en del av mennesket som er adskilt fra dets jordiske, stofflige tilværelse. For en slik frihetsforståelse vil avhengighet og sårbarhet fremstå som beklagelige, men tilfeldige hindre for menneskelig frihet. I prinsippet kan disse overvinnes om vi bare utvikler tilstrekkelig avanserte hjelpemidler (teknologi). For denne betraktningmåten er det

ikke *nødvendig* at naturen er på en *bestemt* måte for at mennesker skal kunne leve og være frie. Naturens tålegrenser er i prinsippet ikke frihetens grenser, for i en fremtidig utopi vil disse grensene være overvunnet. Selv om frihetens virkelighet foreløpig er begrenset og avhengig, er dens muligheter ubegrenset. Disse mulighetene, skriver Jonas,

have no other limits than those forced upon it by an imperfect society – neither limits to its own, always self-surpassing, creative *abilities*, nor limits of *nature* to their ever-expanding application: the potential of nature, too, is *in itself unlimited* and only waits for utopia with its more ingenious art of invention to unlock it fully. (IR 185)

Naturens potensial er uuttømmelig. Og det kan bli tilgjengelig for oss om vi finner de rette midlene til å «åpne» den. Et slikt perspektiv på frihet er nødvendig for å kunne si som Berlin og mange andre, at *bare andre menneskers frihet setter grenser for individets frihet*. Det er empirisk feil, vil Jonas kunne si, økokrisen viser at også *naturen setter grenser for friheten*.

Men det er ikke bare fordi naturforandringer kan true *menneskelig frihet* at naturens beskaffenhet er relevant for frihet, ifølge Jonas. For det er ikke bare mennesker som er frie. Frihet finnes også i andre levende vesener. Også derfor er skading av naturen og av andre arter ødeleggende for frihet, nemlig andre livsformers egen frihet. Deres frihet er ikke like høy og utviklet som menneskers frihet, men de har grader av frihet som vi kan velge å ta hensyn til. Om vi blir tvunget til å velge mellom menneskers frihet og andre veseners frihet, vil mennesket ha forrang, men det betyr ikke at andre veseners frihet er ubetydelig.<sup>41</sup> Dessuten viser avsnittene over at et slikt valg, mellom menneske og annet liv, er oppkonstruert og virkelighetsfjernt, fordi mennesker avhenger av andre livsformer. Menneskelig frihet avhenger av andre organismers frihet fordi vårt liv er avhengig av en rekke andre livsformer. Vi er ikke direkte avhengige av konkrete levende individer, og heller ikke av alle arter, men det er helt nødvendig for vår frihet at det finnes mikroorganismer, planter, dyr, fugler, fisk osv. som sådan. Derimot ville mange andre arter klart seg fint uten mennesket.

Menneskets grunnleggende metabolske avhengighet, som vi blir gjort stadig mer oppmerksom på jo mer naturen forandres av menneskehandling, er en blindflekk for valgfriheten og den negative friheten. Disse frihetsbegrepene dreier seg om forhold mellom mennesker, ikke mellom mennesker og natur. Naturen kommer bare med i bildet som et instrument som kan brukes av mennesker. Denne måten å betrakte naturen på, der bare

---

<sup>41</sup> Jonas (1984) argumenterer for at alt liv har verdi: Ethvert levende vesen streber etter opprettholdelsen av sitt eget liv. Relativt til dette *telos* er noe godt og dårlig for organismen. Derfor finnes verdi *i* naturen, mener Jonas.

mennesker har frihet og *telos*, viser seg å være ødeleggende for naturens liv og frihet og derfor er den selvundergravende.

### **Lars Fr. H. Svendsens Frihetens filosofi**

Men er det rettferdig å kritisere for eksempel Berlin, som skrev sin tekst om negativ og positiv frihet på 1950-tallet, for en manglende tematisering av natur i diskusjonen av frihet? Miljøproblemene var ikke på langt nær så fremskredne og kjente på 1950-tallet som i dag, så kan vi egentlig forvente at Berlin regner med den ytre naturen når han skriver om frihet, slik vi må gjøre i dag? Kanskje ikke, men derfor er det interessant å se på en nyere bok om frihetsbegrepet, som har sterke forbindelser til Berlin og John Stuart Mill, nemlig Lars Fr. H. Svendsens *Frihetens filosofi* fra 2013. Det er verdt å merke seg at også i denne ganske omfattende (300 sider) diskusjonen av henholdsvis «frihetens ontologi», «frihetens politikk» og «frihetens etikk» glimrer naturen og moderne miljøproblemer med sitt fravær. Det vil si, fullstendig utelatt er det ikke, det er nevnt med én setning på side 204, som tilføyelse til et punkt om helse i en liste over grunnleggende rettigheter: «Denne rettigheten vil også ha implikasjoner for miljøet, da omfattende forurensing m.m. vil utgjøre trusler mot helsen» (2013, 204). Nærmere diskusjon av konflikten mellom moderne miljøproblemer og menneskelig frihetsutfoldelse kommer han ikke. Man kan kanskje si at det er en glipp fra Svendsens side, som ikke har noe å gjøre med den politisk-filosofiske tradisjonen han hører til, og at frihetsforståelsen hans, i forlengelsen av Berlin og Mill åpner for å ta inn over seg moderne miljøproblemer. Men jeg vil foreslå en annen måte å se det på: Utelatelsen av naturen og miljøproblemer i en bok om politisk frihet i 2013, bør forstås som et tegn på at denne frihetsforståelsen forutsetter at frihet og natur i prinsippet kan adskilles. Bare hvis frihet er noe radikalt annet, motsatt naturen, gir det mening å utelate naturen i en bok om frihet skrevet i en tid da miljøproblemene for alvor er i ferd med å utgjøre en trussel mot menneskenes liv og frihet. Den beste måten å forstå utelatelsen hos Svendsen på, er at diskusjonen forutsetter, eller i hvert fall er påvirket av, en kartesiansk dualisme, der menneskets frihet er en egen substans, adskilt fra naturens objektivitet og materialitet.

Før jeg går videre vil jeg påpeke at Jonas ikke vil mene at grensene som settes for friheten av naturen er *begrensninger* av en opprinnelig menneskelig frihet. Det er snarere slik at friheten er virkelig først når den også har visse grenser. Erfaringen av grenser, som sådan, er et *tegn på frihet*, og vil alltid være en side ved friheten. Et fornuftig frihetsbegrep kan derfor aldri se det som sin oppgave å fjerne enhver grense. Det er et absurd frihetsideal.

### 3.2 Består Jonas og Hegel hverandres prøve?

Vi kan spørre hvordan innsikten fra Jonas, at all frihet, også menneskelig frihet, bare finnes innenfor en natur som setter visse rammer, står til Hegels frihetsbegrep. På den ene siden kan vi spørre om ikke Hegels frihetsbegrep også rammes av kritikken jeg rettet mot liberalismen, om ikke også han tenker at frihet er noe rent menneskelig og det motsatte av natur – både menneskets egen natur i form av drifter og begjær, og den ytre naturen. På den andre siden kan vi spørre om ikke Hegel vil finne Jonas' frihetsbegrep utilfredsstillende; mangler ikke Jonas en ordentlig redegjørelse for hvordan menneskelig frihet utvikles sosialt? Rammes Jonas av den typisk hegelianske kritikken av et liberalistisk frihetsbegrep?

Jeg vil finne ut om Jonas rammes av Hegels kritikk først, og holder spørsmålet om Hegel rammes av Jonas' i bakhodet så lenge. For å kunne vurdere om Jonas' frihetsbegrep deler liberalismens sosiale mangler, skal jeg først redegjøre for Hegels liberalismekritikk. Jeg retter denne mot negativ frihet og valgfrihet, fordi de er dominerende i vår tids liberalisme (Vetlesen 2007<sup>42</sup>, Svendsen 2013<sup>43</sup>), selv om de ikke dekker alle liberalistiske forestillinger om frihet. Jeg bruker noe mer plass på Hegels liberalismekritikk enn det som kan virke hensiktsmessig innenfor dette kapitlet, fordi Hegel, i sin kritikk av negativ frihet og valgfrihet, gir vesentlige innsikter i en grenseløshet og destruktivitet hos frihetsbegreper som ignorerer avhengighet; Hegel selv var særlig opptatt av hvordan destruktiviteten rammer mennesker direkte, men i dag ser vi at innsiktene også er relevante for vårt forhold til naturen, der abstrakte frihetsbegreper gjør stadig større skade. Hegels tanker om gjensidighet og hensynstaken i menneskelige relasjoner, samt innsikt i destruktiviteten i mangel på sådanne, er ikke bare aktuelle i seg selv, de har også overføringsverdi til relasjonen mellom menneske og natur. Jeg tar opp igjen dette i kapittel 5.

Fra Hegels perspektiv vurderer jeg først begrepet om negativ frihet, deretter begrepet valgfrihet. En kritikk av negativ frihet kan begynne med å ta tak i følgende påstand i Berlins forsvar for negativ frihet: Det negative frihetsbegrepet verner individets frihet mot det totalitære, eller viere, mot ytre tvang; derfor må det negative frihetsbegrepet gis forrang fremfor andre begreper om frihet.

---

<sup>42</sup> Arne Johan Vetlesen, i artikkelen «Når valgfrihet blir valgtvang», argumenter for at valgfrihet er blitt for dominerende; å stadig måtte velge kan arte seg mer som *valgtvang* enn som valgfrihet (2007).

<sup>43</sup> Lars Fr. H. Svendsen, selv liberalist, bekymrer seg for at negativ frihet har blitt for dominerende i enkeltmenneskers liv. Han mener idealet om ikke-innblanding har blitt forskjøvet fra en politisk sfære, der det hører hjemme, til en personlig sfære, der det ikke hører hjemme i samme grad (2013, 296). Se kapittel 5.

### *Hegels kritikk av negativ frihet*

Ifølge Berlin angir negativ frihet frihetens *område*, i motsetning til positiv frihet, som konsentrerer seg om frihetens *kilde*. Hegel betrakter derimot negativ frihet som en mulig kilde til handling (Franco 1999, 160). Om negativ frihet gis forrang, og man forholder seg taus om kilden til handling, kan negativ frihet selv bli en kilde; den kan «vende seg mot virkeligheten» og vil da bli «fanatisk» og «ødeleggende» (§5a).<sup>44</sup> Negativ frihet er friheten til å si nei til enhver bestemmelse. Det er friheten fra ethvert konkret innhold. Hegel vender på formuleringene vi finner hos Berlin: At flest mulig alternativer skal stå åpne, betyr et «nei» til alle partikulære alternativer. Frihet fra enhver inngripen betyr frihet fra ethvert innhold. Berlin mener at individer med en slik frihet vil innse at de må begrense seg overfor andre individer, for å bevare noe av friheten sin. Hegel mener at individer ikke nødvendigvis kommer til denne innsikten. Likevel kan det hende at de forsøker å virkeliggjøre friheten sin. Absolutt forstått er negativ frihet lik Hegels «absolutte ubestemthet». Fordi alle forskjeller er bestemte, oppløser den rene ubestemtheten først tankemessig enhver forskjell, men om den snur seg mot virkeligheten vil den ikke tolerere virkelige forskjeller. En absolutt ubestemt vilje er en vilje som ikke vil *noe*. Hvis denne friheten forsøker å *ytre* eller virkeliggjøre seg, på en uformidlet måte, går den til angrep på enhver forskjell. Om noen gir negativ frihet umiddelbar eksistens i reelle handlinger, vil disse være ødeleggende og onde. Ødeleggelsen kan komme både fra enkeltindivider, og fra et kollektiv.

Et slikt destruktivt *individ* møter vi i Hegels portrett av «den skjønne sjel» i *Åndens fenomenologi*. Arne Johan Vetlesen trekker i artikkelen «Ond, gal og tilregnelig» (2013) linjer mellom Hegels «skjønne sjel» og terroristen Anders Behring Breivik og viser at Hegels innsikter i individuell negativ frihet er aktuelle. I forbindelse med temaet i denne oppgaven er det mer relevant å se på hva Hegel sier om hvordan negativ frihet kan komme til uttrykk i et *kollektiv*. «Den skjønne sjel» ser seg selv som en overordnet kilde til moralsk autoritet, hevet opp over fellesskapet; Vetlesens Breivik-analyse viser skarpsindig at dette kan ramme *menneskeliv*. Men den frihetsutfoldelsen som rammer *livet i naturen* i dag utføres ikke av

---

<sup>44</sup> Hegel skriver om ren ubestemthet at den er «diese *absolute Möglichkeit*, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, *abstrahieren* zu können» (PR §5). Negativ frihet er negasjonen av enhver bestemmelse. Videre skriver han at viljen kan bestemme (utføre, ytre) seg selv direkte *som denne negative viljen*: «die *negative* oder die Freiheit des Verstandes [...] ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus [...], aber zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung [...] Nur, indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgend einen positiven Zustand zu wollen [...] aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben (PR §5). En ren negativ frihet som vender seg mot virkeligheten blir ødeleggende. Den vil ingen reelle forskjeller eller positiv virkelighet.

isolerte, skjønne sjeler, men snarere av individer som nettopp handler i *overensstemmelse* med fellesskapets normer; naturen rammes av summen av en rekke enkelthandlinger som stemmer med rådende frihetsoppfatninger. Derfor er det mest relevant å se nærmere på hvordan ren, ubestemt vilje kan samle seg i et kollektiv: Jean-Jacques Rousseaus begrep om «allmennviljen» (*volonté générale*) er et eksempel på det, mener Hegel. Rousseau betrakter statens grunnlag som en kontrakt individer inngår for å beskytte frihet og rettigheter. Individene lar sin vilje inngå i en allmennvilje, som blir noe eget og distinkt – en overindividuell enhetlig vilje, rettet mot fellesskapets beste (Svendsen 2014). Hegel setter ideen om allmennviljen i forbindelse med den franske revolusjonen, der noen individer påtok seg rollen som forvaltere av denne allmenne viljen. Robbespierre og hans støttespillere mente å handle på vegne av friheten. Ethvert menneske som motsatte seg dem, motsatte seg friheten, og ble derfor ryddet av banen: «Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der *Tod*, [... er ist] der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupt oder ein Schluck Wassers» (PhG 320). Allmennviljen stammer fra ubestemte viljer og er motsatt alt bestemt. En slik allmenn idé om frihet lar seg ikke virkeliggjøre i ulike kroppar av kjøtt og blod, mener Hegel. Allmennviljen er noe tenkt («Bewußtseyn überhaupt» PhG 319), som ikke forblir seg selv lik hvis den fordeles på *forskjellige deler* – bestemte levende kroppar («der organischen Gegliederung» Ibid.). Derfor skjer det en splittelse mellom den rene allmenne viljen på den ene siden, og de partikulære, bestemte menneskene på den andre. Mellom disse to sidene er det ingen formidling: det allmenne sier: «enten er du med oss, eller så er du mot oss». Men ideer er bare *virkelige* når de virkeliggjøres av partikulære mennesker av kjøtt og blod – som *lever*. Det *motsatte* er *døden*. Den allmenne friheten, forvaltet av noen enkeltpersoner, står derfor i en motsetning til de levende menneskene. Dermed blir hodene som ruller fra giljotinen ikke annet enn «kålhoder» for den allmenne vilje. I sitatet er døden ingen metafor. Under terrorveldet i den franske revolusjonen ble mennesker drept av en fraksjon som mente å handle på vegne av friheten, men som i virkeligheten utførte en abstrakt, ubestemt, og negativ frihet, som viste seg å være ufrihet.

Et frihetsbegrep som forholder seg agnostisk eller nøytralt til konkret bestemthet, kan bli en individuell eller kollektiv vilje som aktivt motarbeider enhver bestemthet. For bestemthet vil alltid finnes i verden; det vil alltid være noe reelt. Frihet består *delvis* i å negere dette reelle, men negasjonen kan ikke være absolutt (det vil si at virkelig frihet er *ideell*, i Hegels forstand – se neste kapittel). Det reelle må ikke utslettes. Viljen må snarere finne en fri måte å manøvrere *innenfor* det reelle på. Den må virkeliggjøres i en verden av bestemthet,

uten å angripe alle bestemmelser, men også uten å fortape seg fullstendig i objektet. I kapittel 5 skal vi se at ubestemt frihet i dag angriper og rammer bestemthet i naturen, ikke helt ulikt hvordan den rammet mennesker under den franske revolusjonen.

### ***Hegels kritikk av valgfrihet: Lidelse ved ubestemthet***

Portrettet av «den skjønne sjel» og analysen av den franske revolusjonen viser hvordan ubestemt frihet kan komme til uttrykk utvendig. Men Hegel tenker også at ubestemthet kan føre til innvendig lidelse. Det kan skje hvis verden omkring individene mangler (åndelig) bestemthet, det vil si at det mangler sosiale strukturer, moralske normer eller institusjoner som sørger for gjensidig anerkjennelse. Da vil individer lide av ubestemthet (Honneth 2001). Slike individer kan for så vidt ha fri vilje og valgfrihet, i den forstand at de kan abstrahere fra alt bestemt, samtidig som de vet at de må ville noe bestemt for å være frie, men verden omkring er fattig på åndelige bestemmelser. Viljen har i seg selv en dragning mot å ville bli objektiv, det vil si en dragning mot å bestemme seg for noe som andre kan anerkjenne. «[D]er Mensch [hat] von Natur den *Trieb* zum Recht, *auch* den *Trieb* zum Eigentum, zur Moralität, *auch* den *Trieb* der Geschlechterliebe, den *Trieb* zur Geselligkeit u. s. f.» (PR §19). Mennesker har ikke bare naturlig begjær, de har også en dragning mot å være åndsvesener, et behov for anerkjennelse, om man vil. Men om omverdenen er fattig på åndelig bestemthet (på rett, moral, sosial struktur, institusjoner), er individet overlatt til sin naturlighet (*Natürlichkeit*), det vil si egne umiddelbare drifter og innfall. Dette er utilfredsstillende og oppleves som en lidelse. Lidelsen kan finne sted i individer med *valgfrihet* (*Willkür*). De har en mer raffinert frihet enn rent negativ frihet, fordi de forstår at de må ville noe bestemt.<sup>45</sup> Men de er ennå ikke virkelig frie, fordi frihet ikke finnes virkeliggjort i verden utenfor dem. Dermed er *Willkür* fri *i seg selv*, men ikke *for seg selv*. Den er i seg selv en fri vilje, men den har ikke oppnådd virkelig frihet, fordi den ikke har muligheten til (subjektivt) å ville den (objektive) frie vilje. Axel Honneth påpeker at individer som mangler slike ytre rammer og kilder til mening kan bli frustrerte, ubeslutsomme og rådville. Hegel skriver at et slikt frustrert individ lett kan finne på å underkaste seg store og altomfattende svar. Det kan oppstå en lengsel etter mening, etter fast grunn i alt som flyter (jf. Zygmund Baumanns *Flytende modernitet* 2000), som kan gjøre at individet underkaster seg store og enkle fortellinger for å slippe unna «tomhetens og negativitetens kvaler» (Hegel 2006, 202). Individer som lider av

---

<sup>45</sup> Valgfrihetens raffinement er *nødvendig* for å kunne føle lidelse ved ubestemthet: En rent negativ vilje føler ikke behovet for bestemthet, og lider derfor ikke av mangelen på det. Jeg skiller distinkt mellom ren negativ vilje og *Willkür* her, for klarhetens skyld, men i virkeligheten vil det være glidende overganger mellom dem.

ubestemthet i samfunn der negativ frihet og valgfrihet dominerer, kan bli lette bytter for totalitære strømninger, eller mer relatert til tema her, de kan søke lindring i konsumering.

Hegel viser at ensidig negativ frihet eller valgfrihet også er mulige veier til ufrihet og det totalitære. Friheten til å velge uhindret verner kanskje mot det totalitære som presser seg på individet utenfra, men den kan skape individer eller kollektiv med en totalitær, uforsonlig holdning til motstand, eller den kan nøre opp under individets egen dragning mot det totalitære. Konklusjonen på Hegels kritikk av negativ frihet og valgfrihet er at disse aspektene ved frihet ikke bør gis forrang fremfor andre begreper om frihet, for slik forrang er et skritt på vei mot en ensidig frihetsforståelse. Ensidige frihetsbegreper ødelegger for virkelig frihet, samme om det er negativ frihet, valgfrihet eller en allmenn idé om frihet som absolutteres. For Hegel hører ubestemthet med til et virkelig frihetsbegrep, men *på lik linje med*, ikke overordnet, bestemthet og anerkjennelse.

### ***Rammes Jonas av Hegels kritikk?***

Når vi kjenner Hegels kritikk av negativ frihet og valgfrihet, kan vi undersøke nærmere om denne kritikken rammer Jonas' frihetsbegrep. Det er ganske klart at Jonas ikke rammes av Hegels kritikk av negativ frihet. I *The Imperative of Responsibility* skriver Jonas: «Freedom consists and lives in pitting itself against necessity. Separated from it, freedom loses its object and becomes as empty as a force without resistance. Empty freedom, like empty force, cancels itself» (IR 198). Frihet er å grave sin egen hule i nødvendigheten, hakke ut et rom som er ditt, *innenfor* omverdenens sosiale og naturlige bestemmelser. Et virkelig frihetsbegrep må ta høyde for at den sosiale og naturlige omverdenen har et innhold; virkelig frihet er ikke det motsatte av slike bestemmelser, men snarere bestemte typer *relasjoner til* slike bestemmelser. Friheten begrenses ikke nødvendigvis av bestemmelser, for det finnes ingen frihet utenfor verden som inneholder bestemmelser. Jonas forstår at individets frihet bare kan bli virkelig om individet involverer seg i den konkrete verden rundt seg. Hans begrep om «needfull freedom» er lik den frie viljen som makter å bestemme seg for *noe* hos Hegel.

Men er Jonas mer sårbar for Hegels kritikk av *valgfrihet (Willkür)*? Jonas' «needfull freedom» skiller ikke mellom friheten til noe naturlig og friheten til noe åndelig. Men Jonas viser at han er klar over at sosial formidling er avgjørende for dannelsen av menneskelig frihet. Selv om sosiale perspektiver ikke utvikles fullstendig av Jonas, åpner han for dem med begrepet «the image of man» (jf. forrige kapittel), som han noen ganger kaller «the idea of man» – både «image» og «idea» er betydninger av det greske *eidos*. *Menneskebildet* er



kollektive former og forestillinger om hva mennesker er, som formidler mellom enkeltmennesker og verden. Det er sosialt underholdte forestillinger som danner medium for menneskers frihet. Jonas sier ikke riktig hvordan *menneskebildet* oppstår, annet enn at det har opphav i menneskers abstraksjonsevne og evne til å skape mentale bilder. På dette punktet har Hegels teori om gjensidig anerkjennelse noe å tilføye. Hvordan åndelig innhold skapes gjennom gjensidig anerkjennelse, kommer jeg tilbake til i de to neste kapitlene. Jonas utvikler ikke et frihetsbegrep sosialt nok til å slippe unna Hegels kritikk av begrepet valgfrihet. Men det er heller ikke slik at Jonas utlegger et frihetsbegrep som strider imot Hegels forståelse av frihet. Det er snarere slik at Jonas ikke har behandlet alle aspekter ved frihet i tilstrekkelig grad til at det er tilfredsstillende fra Hegels perspektiv, men han kommer et godt stykke på vei. Og til Jonas' forsvar bør det sies at han skriver om frihet i en bok som dreier seg om hva liv er, og om frihet som naturlig fenomen. I en slik bok kan man ikke vente en detaljert redegjørelse for frihetens sosiale aspekter på menneskenivå. Konklusjonen er derfor at Jonas ikke utlegger sosial frihet på en tilfredsstillende måte, men han lar muligheten være åpen for å suppleres av hegelianske innsikter om sosial frihet.

### ***Rammes Hegel av Jonas' kritikk?***

Det andre spørsmålet jeg stilte over, var om Hegel rammes av kritikken jeg rettet mot liberalisme fra Jonas' perspektiv. Svaret kommer an på hvordan man forstår Hegels syn på forholdet mellom natur og ånd. Han viser at individets frihet er større når individet kan ville et åndelig, fritt innhold, i stedet for et naturlig innhold. Individer er altså mer frie når de ikke har et direkte og nødvendig naturforhold, men kan unngå umiddelbare naturlige bestemmelser ved å leve i et sedelig (*sittlich*) samfunn. Tapes naturen helt av syne i denne vendingen? Hegel mener individet bør fris fra naturlig bestemthet. For frie individer er indre natur, i form av lyster og begjær, ikke umiddelbart bestemmende, ei heller den ytre naturen. Men om naturen som sådan er forsvunnet her, om Hegel ignorerer naturens betydning for mennesker som sådan, kommer an på hvordan han forstår ånden, eller kollektivets relasjon til naturen. Hvis det viser seg at Hegel forstår ånden, som er virkeliggjort i et sedelig samfunn, som uavhengig av naturen, må vi slå fast at Hegels frihetsbegrep også rammes av Jonas' kritikk. Men er ånden og dermed friheten (for ånden er vesentlig sett fri, ifølge Hegel), noe radikalt annet enn naturen hos Hegel? Eller er det en form for kontinuitet mellom de to? Disse spørsmålene er store og sentrale i Hegels filosofi, og de kan ikke besvares i en håndvending. Derfor vier jeg et kapittel til dem. Jeg vil lete etter svar i hans *naturfilosofi*.

## 4 Hegel og natur

*Naturfilosofien* er en nøkkel til Hegels forståelse av forholdet mellom frihet, natur og andre livsformer. I denne andre delen av *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* undersøker Hegel blant annet begrepene om natur og organisk liv. Min lesning konsentrerer seg om innledningen, om naturbegrepet, og del tre, om organisk natur.

Først angir jeg generelle trekk ved liv i *Naturfilosofien*. Disse danner bakteppe for en videre undersøkelse av forholdet mellom ånd og natur. Jeg argumenterer for at sentrale begreper i Hegels forståelse av ånd, som *subjektivitet, frihet og anerkjennelse*, står i forlengelsen av naturen. De er ikke avsondret fra den. Etter å ha argumentert for ontologisk kontinuitet mellom natur og ånd, avsluttes kapitlet med en vurdering av hva slags praktisk-teoretisk forhold til naturen som kommer til uttrykk i Hegels filosofi, via passasjer fra *Åndens fenomenologi* og Hegels forelesninger over *estetikk* (Hegel 1955), i tillegg til *Naturfilosofien*. Til hjelp med fortolkningen av Hegel støtter jeg meg på sekundærlitteratur, særlig viktig blir Terry Pinkards *Hegel's Naturalism* (2012). Kapitlet er primært en Hegel-eksegese, men jeg påpeker noen forskjeller og likheter med Jonas, samt noen begrensninger ved Hegels posisjon.

### 4.1 Trekk ved liv som sådan: Hegels aristotelisme

Hegel angir noen kjennetegn ved *alt* liv, som har interessante fellestrekk med Jonas' *The Phenomenon of Life* og som åpenbart trekker veksler på deres felles kilde, Aristoteles' *De Anima*. Derfor, og fordi Hegels syn på liv danner bakteppe for å forstå forholdet mellom natur og ånd, skal jeg redegjøre kort for disse trekkene, før jeg diskuterer forholdet mellom ånd (frihet) og natur. Jeg nevner fem trekk her, teleologi, ureduserbarhet, assimilasjon og dødelighet, i tillegg til det at Hegel betrakter naturen som et trinnvis system. To trekk, subjektivitet (irritabilitet) og forplantning, behandler jeg senere i kapitlet.

#### *Teleologi og ureduserbarhet*

Hegel kaller det en riktig forutsetning at «die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen *endlichen* Zwecken ausgeht, macht sie diese theils zu Voraussetzungen» (E §245). Naturen *i seg selv* har ikke absolutte endemål, likevel finnes målrettethet i naturen, i form av *endelige* mål. Slik jeg forstår Hegel,

er de «endelige målene» individuelle organismers mål, å opprettholde seg selv og arten.<sup>46</sup>

Terry Pinkard utlegger Hegels syn på teleologi som følger: «Purposiveness is in nature, even if nature as a whole is not purposive» (2012, 25). Mot slutten av *Naturfilosofien* utdyper Hegel og kaller det en grunnleggende bestemmelse, «welche Aristoteles vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sey» (E §360). Hegel viser til Aristoteles og slår fast at individuelle levende veseners virksomhet er målrettet.

Et annet trekk ved liv, ifølge Hegel, er at det ikke kan reduseres til kjemiske og mekaniske bestanddeler uten at livet selv går tapt (Pinkard 2012, 21).<sup>47</sup> Tenkning kan gjøre slike oppdelinger, holde dem fast og kalle dem forklaringer, men tanken griper da organismer abstrakt og livløst, ikke konkret og levende: «Für völlig unphilosophisch und rohsinnlich ist ferner das Verfahren zu halten, welches an die Stelle von Begriffsbestimmungen gradezu gar den *Kohlenstoff* und *Stickstoff*, Sauer- und Wasserstoff setzte» (E §359). Tenkning som betrakter levende vesener som rene sammensetninger av *stoffer* er «fullstendig ufilosofisk» og «rå»; den vil forklare liv, sunnhet og sykdom som produkter av kvantitative forhold mellom stoffer, men betrakter da liv som noe dødt: «Das Rohe besteht darin, daß das äußere *caput mortuum*, der todte Stoff, in dem die Chemie ein erstorbenes Leben zum zweitenmal getödtet hat, für das *Wesen* eines lebendigen Organs, ja für seinen *Begriff* genommen wird» (Ibid.). Å betrakte en organismes «begrep» og «vesen» som rent stofflig er å *ta livet av* organismen. En oppdelende, «kjemisk» betraktningssmåte kan begripe uorganisk, stofflig natur, men er *utilstrekkelig* til å forklare liv. Organisk natur er også stofflig, men en adekvat forståelse av liv kan ikke absoluttere et rent stofflig perspektiv, for det krever at livet *tas av*, abstraheres vekk. Som *hele* betraktet, har organismer noen trekk som smetter unna, forvrenges eller blir ubegripelige for rent analytisk tenkning. Ett slikt trekk – det viktigste – er allerede nevnt, nemlig at levende vesener er målrettede (E §360).

---

<sup>46</sup> Målet om å opprettholde arten er for så vidt «uendelig» i seg selv (fordi Hegel tenker at arter er uendelige), men det er ikke uendelig *for seg selv* i naturen. Dyr, for eksempel, føler målet om å opprettholde arten som et begjær mot en annen. Begjæret er endelig, mens det implisitte målet om artens opprettholdelse, som dyret ikke kjenner, er uendelig.

<sup>47</sup> Terry Pinkard kritiserer Hegels holisme når det gjelder liv (2012, 21-2), men kritikken bygger på en feillesing. Ifølge Pinkard mener Hegel at det ikke kan gis noen mekanisk forklaring av liv («there could never be any mechanical explanation of life») og at mekaniske forklaringer av liv alltid vil være reduksjonistiske. Slik jeg leser Hegel derimot (E §359 – se sitat og min lesning av det i hovedteksten), sier han ikke at det *ikke kan* gis mekaniske eller kjemiske forklaringer av liv, men snarere at slike forklaringer ikke er *uttømmende*: Det kan ikke gis *rene* mekaniske eller kjemiske forklaringer av liv. Det er ikke det samme som å si at slike forklaringer ikke kan gis overhodet. Det er heller ikke det samme som å si at slike forklaringer ikke kan ha noe for seg. Kanskje vil mekaniske eller kjemiske forklaringer noen ganger være de beste, for eksempel kan de forklare visse typer sykdommer, men en *absoluttering* av disse perspektivene på liv vil gå glipp av vesentlige deler.

### *Trinnvis system og assimilasjon*

Et annet aristotelisk innslag hos Hegel er karakteristikken av naturen som et «trinnvis system»: «Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten» (E §249). Som Aristoteles og Jonas nevner Hegel fire trinn: livløs natur,<sup>48</sup> vegetabilsk liv, animalsk liv og ånd.<sup>49</sup> Hvert trinn er høyere enn det forrige, systemet er hierarkisk. Livet er høyere enn det livløse: «Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Daseyn treibt, ist das *Leben*» (E §248), men ånden er igjen høyere enn livet som sådan. Livet er høyest *i seg selv*, men ånden er enda høyere fordi den er *for seg selv*: Mennesker kan kjenne seg selv *som levende*. Men det er upresist å si at «ånd er høyere enn liv». Ånden er snarere *den høyeste formen for liv*. Det blir tydelig når Hegel argumenterer mot påstander om at kunstverk er mindre verdt enn naturlige ting. I polemikken omtaler Hegel ånd som en type liv, og han slår fast – som Jonas – at form er høyere enn stoff.

Ein [...] Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn *menschliche Kunstwerke* natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von Außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seyen. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre, als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höhere als die Materie [...] als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von Außen nähme. (E§248)

Åndens form «inneholder en høyere vitalitet» enn naturlig form. Ånd er den kvalitativt høyeste *livsformen*. Det er derfor misforstått å nedvurdere kunst fordi den «ikke er levende». Kunst er i aller høyeste grad levende, *fordi* den er *ytring* av ånd. Det er også feil å nedvurdere kunst fordi den «henter materiale utenfra», for det har kunst til felles med alt liv; både planter, dyr og malerier er former som materialiserer seg i et stoff. Det leder videre til neste begrep i Hegels betraktninger om liv, nemlig *assimilasjon* – en forløper for den moderne biologiens begrep om stoffskifte, som Jonas innsiktsfullt har analysert.

Hegel introduserer assimilasjonsbegrepet på plantenivå (E §347), men forklarer det grundigere på dyrenivå, i §363:

---

<sup>48</sup> Det livløse trinnet er ikke helt uten liv, for det er *negasjonen* av liv, altså Ikke-liv, noe som i hegeliensk tenkning betyr at liv er inneholdt (negativt og implisitt) i livløs natur og kan utvikle seg til å bli eksplisitt liv.

<sup>49</sup> Hegels aristoteliske firdeling er utdatert, og en oppdatert redegjørelse for ulike livsformer ville hatt andre kategorier og den ville begynt med encellede bakterier (mikroorganismer), ikke planter. Jeg tenker at en moderne leser av Hegels naturfilosofi ikke bør henge seg for mye opp i de fire kategoriene, men heller tenke at Hegel redegjør for et gradvis system, der det er et empirisk spørsmål hvilke arter som hører til hvor. På bakgrunn av mine begrensede biologikunnskaper ser jeg i hvert fall én vesentlig mangel i Hegels fremstilling som nok skyldes mangelen på et nivå med mikroorganismer: Han sier ingenting om *symbiotiske* forhold mellom organismer (Kisner 2014:128-32); som for eksempel at mikroorganismer *lever i* større organismer, eller at bier suger nektar og frakter pollen. En rekke organismer er fullstendig avhengige av gjensidige, symbiotiske forhold, der organismer lever sammen og har nytte av hverandre, uten å fortære hverandre. Symbiosen skiller seg fra assimilasjonen, som kan innebære at én organisme tar livet av en annen og fortærer den.

Die *mechanische Bemächtigung* des äußern Objects ist der Anfang; die *Assimilation* selbst ist das Umschlagen der Äußerlichkeit in die selbstische Einheit; da das Thier Subject, einfache Negativität, ist, kann sie weder mechanischer noch chemischer Natur seyn, da in diesen Prozessen sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die Thätigkeit *äußerliche* gegen einander *bleiben*, und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

Assimilasjon er omslaget av ytre stoff til en selvstendig enhet, det livløse stoffets forvandling til levende form; den starter med at organismen vender seg mot verden og tar kontroll over et objekt. Organismer tar noe utvendig til seg, men da slutter det å være rent utvendig, for det blir omgjort til en del av den levende enheten; relasjonene delen inngår i, er nå ikke bare ytre, de er indre. Det vil si at stoffet er blitt satt i forbindelser som nå er bestemmende for dets væren. Men dette uttømmer ikke assimilasjonsbegrepet, for det er ikke bare kroppslig; her skiller det lag med Jonas' begrep om stoffskifte. Hegel skriver også om en «formell assimilasjon», som finner sted i verden utenfor organismen, når organismen *former noe* i verden. Hegel gir et eksempel: Fugler bygger reir av døde kvister. De former sine stofflige omgivelser til å passe sine *formål*. Når fugler bygger reir, gir de et ytre livløst stoff en *hensiktsmessig* form (§362). Assimilasjon betegner omgjøringen av stoff til en enhet som best lar seg forklare teleologisk, snarere enn mekanisk eller kjemisk. Assimilasjonen er «formell» når stoff i verden formes av en organisme, fortrinnsvis dyr eller menneske, for å tjene deres formål; den er «reell» (innvendig) når stoffet inngår i *organismen selv* og bidrar til virkeliggjørelsen av et *subjekt*.

I tillegg til de nevnte trekkene er det tre jeg ikke har nevnt, nemlig subjektivitet, reproduksjon og død. Subjektivitet og reproduksjon behandler jeg grundigere i egne deler nedenfor. Når det gjelder død er det viktigste i denne sammenhengen å påpeke at Hegel forstår død som noe *individuell*. Hegel skriver at organismer er endelige, de er født med kimen til døden i seg *fordi* individet ikke sammenfaller med det allmenne, det vil si arten (E §365). Hegel forstår arter (og ånd) som evige, mens individer er endelige og dødelige. Jeg skriver mer om sykdom og død i kapittel 5.

## 4.2 Subjektivitet i naturen

Subjektivitet<sup>50</sup> er et sentralt begrep i Hegels livsfilosofi, samt i Terry Pinkards utlegning av Hegels syn på forholdet mellom natur og ånd, som jeg vil trekke veksler på i det følgende. Jeg

---

<sup>50</sup> Hegel skriver også om *irritabilitet*, men i motsetning til Jonas plasserer han det på dyrenivå og knytter det til dyr med nervesystemer (E §354). Jonas' utlegning av irritabilitet som et trekk ved alt liv, er mer på linje med moderne biologi. Av denne grunn er det mer interessant å undersøke hva Hegel skriver om subjektivitet.

skal undersøke begrepet subjektivitet i Hegels naturfilosofi innenfor rammene av det trinnvise systemet naturen er. Den første subjektiviteten opptrer i Hegels naturfilosofi på plantenivå.

### ***Planter***

I §337 skriver Hegel at planter er levende subjekter, til forskjell fra livløs, mekanisk og fysisk natur: «Unterschieden davon beginnt die subjective Lebendigkeit, das Lebendige in der *vegetabilischen* Natur». Subjektivt liv begynner med planter, står det her, men noen paragrafer senere fremgår det at planters subjektivitet bare er *umiddelbar* og *formell*. Det er ingen formidling mellom plantesubjektet og «den objektive organismen», skriver Hegel, disse er *umiddelbart identiske*: «In der Pflanze, der *nur erst unmittelbar* subjectiven Lebendigkeit, ist der objective Organismus und die Subjectivität desselben noch unmittelbar identisch» (E §343). Plantens subjekt og ytre, stofflige skikkelse sammenfaller; den er subjekt *i seg selv*, men ikke *for seg selv*. Planter kan ikke *ytre* sitt indre, slik dyr kan med stemme og bevegelse (E §358). Differensieringen mellom ytre og indre hos planter er ikke konkret og reell, men abstrakt og formell. «Die Pflanze ist für Hegel nur ‚formell‘, nicht ‚reell‘ ein Selbst» (Spahn 2007, 243), og fordi planter er identiske med sitt ytre er de også nærmere beslektet med den uorganiske naturen enn dyr er: «Die *Gestalt* der Pflanze, als aus der Individualität nicht zur subjectivität befreit, bleibt auch den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmäßigkeit nahe» (E §345). Men selv om plantene «står nær» det regelmessige og livløse, er det fremdeles en forskjell: planter er levende. Legg også merke til ordet «befreit»; plantesubjektet er ikke *befrikk* fra identiteten med sin ytre skikkelse. Er det slik å forstå at sontringen mellom subjekt og objekt sår den første kimen til frihet?

Hegels behandling av planters subjektivitet har to bevegelser: Først en oppdelende, som skiller mellom levende subjektivitet og livløs objektivitet, her betones plantens forskjell fra uorganisk natur (E §337; §342). Den første bevegelsen etterfølges av en motgående, samlende bevegelse som vektlegger identiteten mellom subjekt og objekt og indre og ytre, samt likheten mellom planteliv og «geometriske former». Til tross for den samlende bevegelsen er planter fremdeles levende. De er enheter som varer over tid,<sup>51</sup> ernærer seg, vokser og formerer seg. Og de er levende former som assimilerer utvendig stoff. Hos planter er assimilasjonen enklere og går gjennom færre formidlinger enn hos dyr (E §345). Planter tar vanligvis ikke til seg næring fra andre organismer, men henter den direkte fra sine livløse omgivelser; de assimilerer for eksempel vann som ifølge Hegel er «nøytralt» og ikke har

---

<sup>51</sup> Hegel skriver riktignok at de bare er «formelle enheter», fordi han mener planter kan deles opp og likevel leve. Planter er altså ikke udelelige i samme grad som dyr (E §343: planter er delelige; E §359: dyr er udelelige).

karakter av å være noe *annet* for planten. Fordi det ikke er noen reell differens mellom planten og det ytre som den forholder seg til, har planten heller ingen *indre* differens (E §373).

Virkelig innvendighet, skal vi se, er nemlig formidlet via en annen, eller noe annet.

### **Dyr**

Dyr kan bevege seg og føle og derigjennom involvere seg aktivt med verden; gjennom involveringen dannes subjektivitet. Dyr innlater seg med verden omkring på mer komplekse måter enn planter. Derfor finner vi først i dyret en virkelig subjektivitet – «*Subjectivität als wirkliche Idealität*» (E §351). Hegel kaller dyr den sanne organismen – «den warhaften Organismus» (E §349). Virkeliggjøringen av subjektivitet skjer i et samspill med den ytre verden; i omgang med noe annet blir dyret noe «for seg selv»:

Dieses *Einlassen* mit dem Aeußern, die Erregung und der Proseß selbst, hat aber *gegen* die *Allgemeinheit* und *einfache* Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der *Aeußerlichkeit*; diß *Einlassen* selbst macht also eigentlich das Objekt und das Negative gegen die Subjektivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Diese Verkehrung der Ansicht ist das Princip der Reflexion des Organismus in sich; die Rückkehr in sich ist die Negation seiner nach Außen gerichteten Thätigkeit. Sie hat die doppelte Bestimmung, daß er seine mit der Aeußerlichkeit des Objects in Conflict gesetzte Thätigkeit von sich einerseits excernirt, andererseits als unmittelbar identisch mit dieser Thätigkeit *für sich* geworden, in diesem Mittel sich reproducirt hat. (E §365)

Det at dyret *innlater* seg med den ytre verden innebærer en bestemmelse av den ytre verden som *motsatt* organismen selv. *Involvering* forutsetter noe *annet* som dyret kan involvere seg med. Hegel skriver at involveringen selv «blir et objekt» som negerer subjektet, og motsatt blir subjektet negasjonen av den utoverrettede virksomheten – involveringen med den ytre verden. Det skjer altså en dobbel bevegelse, eller «bestemmelse»: På den ene siden fjerner organismen seg fra seg selv ved å rette seg ut mot verden og innlate seg med noe annet, på den andre siden blir organismen nettopp gjennom denne utoverbevegelsen umiddelbart noe *for seg selv*.<sup>52</sup> Dyret har følelsen av at det fins noe *utenfor seg* som det kan involvere seg med, men fordi involvering forutsetter noe annet, får det også en visshet om at den ytre verden ikke er det selv. Den ytre verden er *ikke-subjekt*, den «negerer subjektet». Dyret føler seg selv som det *motsatte* av den ytre, objektive verden, som subjekt og som negasjon av den ytre verden. Subjektet er *ikke-objekt*. Men samtidig er det ikke mulig å adskille subjektet og den utoverrettende virksomheten; subjektet er ikke noe eget og isolert fra sin involvering med den ytre verden; det *er* subjektet som involverer seg med verden og med objekter. Subjektet er

---

<sup>52</sup> Dyrets umiddelbare væren-for-seg, må ikke forveksles med menneskelig selvbevissthet – formidlet væren-for-seg – som innebærer at *bevisstheten selv* blir objekt for bevisstheten.

identisk med denne virksomheten. Hegel kaller dette en «reproduksjon» – dyret skaper seg *selv*, blir et subjekt, med den ytre verden som *middel*. Eller mer presist: middelet til subjektivitet er *involveringen* med den ytre verden. Først gjennom denne *formidlingen* blir subjektet virkeliggjort som noe *for seg*: Dyret er virkelig subjekt i motsetning til planter. Dyret er en konkret subjektiv ikke-reduserbar enhet. Plantenes formelle subjektivitet, som sammenfaller med det objektive, blir på dyrenivå *opphevet* – hevet opp – til et virkelig, formidlet subjekt. «Durch den proceß mit der äußern Natur gibt das Thier der Gewißheit seiner selbst, seinem subjectiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als *einzelnes Individuum*» (E §366). Via det andre blir subjektet befridd fra identiteten med ytre skikkelse. Dette minner om Jonas' betraktninger om individualitet og subjektivitet (PL; PE), selv om Jonas er tydeligere enn Hegel på at subjektivitet er *virkelig* også i planter.

### **Mennesker**

Terry Pinkard påpeker at ifølge Hegel er det kontinuitet snarere enn brudd som karakteriserer forholdet mellom dyrs og menneskers subjektivitet: «Indeed, our continuity with the natural world (specificaly, with animals) is at the center of Hegel's Aristotelian conception of mindfull agency» (2012, 18). Pinkard argumenterer for at menneskelig bevissthet oppstår i forlengelsen av andre livsformer, snarere enn å være noe radikalt annet. Han viser at Hegels posisjon innebærer at menneskelig normativ praksis vokser ut av naturen og er en kompleks form for liv, som ikke er motsatt andre livsformer:

Hegel's account of the actual soul is [...] a nondualist account that stresses the element of inwardness in subjectivity by seeing it as emerging in animal life as having to sustain itself by directing itself to the achievement of goals. *Human subjectivity emerges as a kind of reflexive complication of this kind of organic, animal self-relation, not as something radically other than animal life.* (2012, 30, min kursivering)

Dyr har innvendighet fordi de retter seg mot *noe ytre* for å oppnå målet om fortsatt liv. Menneskelig subjektivitet oppstår som en mer kompleks og formidlet variant av dyrs enkle selv-relasjon. Dyr har i likhet med mennesker en innside som kan ytres (E §358). Deres subjektivitet kan *bli* objektiv, men *er* ikke umiddelbart objektiv, da det innebærer et sammenfall mellom subjekt og objekt, slik som hos planter. En viktig forskjell mellom mennesker og dyr er at dyrs ytringer, i form av lyder og bevegelser, forblir *naturlige*; ytringene får objektivitet i en ytre, fysisk verden. Menneskelige ytringer derimot blir, som nevnt i kapittel 2, objektive i en sosial, åndelig verden – i det Hegel noen ganger kaller en «natur nummer to» (PR §4). Våre ytringer får mening og innhold (objektivitet) i



intersubjektive menneskelige felleskap. Noe indre *oversettes*<sup>53</sup> til noe ytre; noe subjektivt oversettes til noe objektivt (Pinkard 2012, 32). For dyr oversettes subjektiviteten til en naturlig objektivitet, mens menneskelig subjektivitet kan oversettes til åndelig objektivitet.

En annen vesentlig forskjell mellom mennesker og dyr er menneskers selvrefleksivitet. Mennesker kjenner sine mål som mål, skriver Pinkard (2012, 26-7). Det kan illustreres med reproduksjon som eksempel: Et dyr *føler* trangen til å reprodusere seg, men kjenner ikke til *arten*. Det er bare bevisst det andre dyret som individ og tilnærmer seg denne andre fordi det føler begjær. Men denne trangen hos dyret skyldes at streben etter videreføring av slekten og arten er nedfelt i dets natur. Videreføringen av arten er *i seg selv* målet med reproduksjon, men *for dyret selv* er ikke dette målet. Mennesker derimot kan kjenne målet med reproduksjon både *i seg selv* og *for seg selv*.

En annen måte å si det på er at dyrs bevissthet er rettet utover, den er bevissthet *om* objekter. Dyr har selvfølelse, men *bevisstheten* deres har bare én retning, mot ytre objekter. Menneskelig bevissthet derimot kan gå i en *sirkel* tilbake til subjektet; den er også bevissthet om subjektet – selvbevissthet. Men igjen, dette er ikke noe radikalt annet enn subjektiviteten i naturen. Menneskelig subjektivitet er en kompleks variant, en *opphevelse* av den subjektiviteten vi finner i naturen. En «opphevelse» i Hegels terminologi betyr ikke at noe opphører å eksistere. Det betyr snarere at noe heves opp til et nytt nivå, og negerer sitt tidligere stadium. Fordi det nye nivået er en negasjon av det tidligere, er det tidligere inneholdt i det nye, men som noe endret, som noe negativt (Pinkard 2012, 57; Williams 1997, 310).<sup>54</sup> Ved en opphevelse blir det tidligere nivået ikke *utslettet*, det er snarere *forvandlet* til noe nytt og høyere. Dyrs reelle subjektivitet er opphevelsen av planters formelle subjektivitet, menneskers selvbevissthet er opphevelsen av dyrs enkle selvfølelse.

---

<sup>53</sup> Oversettelsesmetaforen viser at Hegel forstår det indre og det ytre som to sider av samme sak. De er begge «momenter» ved et hele, som ikke kan isoleres fra hverandre. En mental tilstand, en intensjon, er ikke en mental ting som *forårsaker* en fysisk hendelse. Det er ikke et årsak-virkning-forhold Hegel beskriver, men snarere at det samme innholdet gis ulik form. Ytringen av noe indre er «oversettelsen» av innhold fra et «språk» til et annet.

<sup>54</sup> Denne tankefiguren går igjen når Hegel forklarer sitt begrep om *det ideelle*. I *Åndsfilosofien* (del tre av *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft*) skriver han: «Nirgend so sehr als bei der Seele und noch mehr beim Geiste ist es die Bestimmung der *Idealität*, die für das Verständniß am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt*, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt» (E §403). Idealitet er negasjonen av det reelle: Det betyr at det reelle blir bevart i det ideelle, selv om det ikke eksisterer *på samme måte*. Her kunne Hegel også skrevet at det ideelle er en *opphevelse* av det reelle. Begrepene om opphevelse og negasjon er nøkler til å forstå Hegels «idealisme».

### 4.3 Frihet i lys av naturfilosofien

#### *Frihet hos andre livsformer*

Pinkard lar innsikten om en delvis kontinuitet mellom menneskelig subjektivitet og andre livsformer kaste nytt lys over Hegels frihetsbegrep. Han utlegger Hegels frihetsbegrep som det å være hos seg selv<sup>55</sup> – «being at one with oneself (*Beisichsein*)». Men Pinkard forbeholder ikke frihet til mennesker. Han skriver: «animals also have the capacity to be ‘at one with themselves’» (2012, 18). Dyr har også en slags frihet. Men som hos mennesker er heller ikke denne friheten lukket eller selvtilstrekkelig. Ifølge Pinkard kan dyr være hos seg selv i den forstand at de kan føle seg hjemme og ikke være fremmed i en ytre verden: «When the animal and its environment match up, animals are thus at home in their worlds, and they are at one with themselves» (2012, 57). Når dyret finner hva det trenger for å nå sine mål i den ytre naturen, er det hos seg selv.

Det er viktig å få frem at Pinkard skriver at dyrs frihet, ifølge Hegel, er mer *begrenset* enn menneskers frihet. Menneskers selvrefleksivitet og evne til selvfortolkning utgjør en stor forskjell (2012, 18). Han skriver: «At the level of the account of agency in terms of the animal soul, the animal moving itself in light of its own goals is at one with itself (the animal is, to use Hegel’s description *beisich*) and thus free in a limited sense partly continuous with human freedom» (2012, 45). I henhold til Pinkards tolkning av Hegel er ikke menneskelig frihet og subjektivitet ontologisk adskilt fra verden for øvrig. Det er ingen ontologisk kløft mellom natur og menneske. Jo høyere vi beveger oss i naturens trinnvise system, jo mer vokser graden av formidling mellom subjekt og verden – og kompleksiteten i relasjonene organismene inngår i. På menneskenivået bringes en ny type relasjon inn, nemlig *selvrelasjonen*; denne er formidlet gjennom andre mennesker og gjennom kollektive forestillinger og gjøremåter – ånd. Denne nye relasjonen og disse formidlingene gjør menneskets frihet høyere, men ikke radikalt annerledes enn andre organismers frihet. Menneskets frihet er *opphevelsen* av friheten til andre livsformer.

#### *Styrker og svakheter ved Hegel’s Naturalism*

Pinkard kunne godt ha lagt «en annen» til frihetsdefinisjonen, slik det har vært vanlig å gjøre i tolkninger av Hegels frihetsbegrep: Frihet er å være hos seg selv i en annen (*bei sich selbst sein im anderen*; Fulda 2003, 48; Williams 1997, 84). Ved å legge til «en annen» blir det tydelig at Hegels frihetsbegrep er relasjonelt. Det har vært typisk for tolkninger av Hegels

---

<sup>55</sup> Jeg velger på norsk å skrive «å være hos seg selv» fordi det er nærmere det tyske «bei sich selbst zu sein» enn den direkte oversettelsen av «being at one with oneself»: «Å være ett med seg selv».

frihetsbegrep at både *friheten* og *den andre* forstås som rent menneskelige. Det interessante i Pinkards lesning er at friheten finnes i enklere livsformer og at *det andre* som individet kan føle seg hjemme (eller fremmed) i også kan være *naturen* – *det andre*. Denne delkonklusjonen reiser nye spørsmål, som jeg nevner her, men besvarer senere: Er det slik at dyrs frihet alene består i å føle seg hjemme i naturen? Og er det slik at menneskelig frihet alene består i å føle seg hjemme i ånden? Eller kan dyr være hjemme blant andre dyr, og mennesker være hjemme i naturen? Særlig det siste spørsmålet, om (og hvordan) menneskelig frihet relaterer seg til naturen, er viktig i lys av moderne miljøproblemer.

En grunn til at jeg finner Pinkards tolkning av Hegels frihetsbegrep rimelig, er at Hegel tenker friheten i ulike grader (PR §30): Frihet er noe som *utvikles* over tid i konkrete levende individer, som inngår i relasjoner og samspill med verden for øvrig. Virkelig frihet er ikke noe mennesker *fødes* med; det er snarere slik at frihet kan bli til i et levende vesen om forholdene ligger til rette for det. At andre levende vesener kan ha lavere grader av frihet enn de vi finner hos mennesker, virker derfor rimelig. I lys av moderne evolusjonsteori, som dokumenterer at mennesker har utviklet seg fra andre dyrearter, fremstår Hegels livsfilosofi stadig aktuell. Fordi mennesker har utviklet seg fra andre arter, er det urimelig å isolere mennesket ontologisk. Hegel avviser evolusjonsteorier, men hans tanke om naturen som et trinnvis system, med gradvise forskjeller, passer med slike (Johnsen 2009, 18-19).

Terry Pinkards lesning av *Naturfilosofien* viser at menneskelig frihet, som Hegel utvikler et fullstendig begrep om i *Rettsfilosofien*, finnes i rudimentære former hos andre levende vesener. Hegel tenker ånd og natur innenfor samme helhet, hans filosofi er *holistisk*, til forskjell fra en kartesiansk dualisme, der ånd og materie, og frihet og natur, er adskilt. Men Pinkard skriver ikke om hvordan mennesker med utviklet frihet *forholder seg til naturen*. Han beskriver den ontologiske sammenhengen mellom natur og frihet, men nevner ikke den praktiske relasjonen mellom menneskelig frihetsutfoldelse og natur: Menneskelig frihet, slik vi har lært å kjenne den, er tuftet på inngrep i naturen, på nyttiggjørelse av naturresurser. Menneskelig frihetsutfoldelse påvirker andre livsformer, både direkte og indirekte ved å påvirke livsbetingelser. Pinkard nevner ikke moderne miljøproblemer, til tross for at tema for *Hegel's Naturalism* er forholdet mellom natur og menneskelig frihet og normativ praksis.

Det blir stadig mer klart at måten vi forstår og praktiserer vår frihet på, i relasjon til naturen, er høyst problematisk. Menneskelige handlinger kan ødelegge eller forandre livsbetingelsene på jorda – det vil si at betingelsene for liv og frihet er truet. Denne trusselen mot friheten kommer innenfra, snarere enn utenfra: Selve den økonomiske og teknologiske

utviklingen man trodde skapte frihet, viser seg å true liv og frihet. Praksisen som truer friheten er anført av det som blir kalt «den frie verden», vestlige liberale demokratier, de senere årene med god hjelp fra stadig mer «frigjorte» land, som India og Kina. Det er litt merkelig at Pinkard overhodet ikke nevner de økende problemene i forholdet mellom menneskelig praksis og natur; han sier ikke noe om hvorvidt Hegels tenkning utgjør et alternativ. Utelatelsen er en svakhet ved Pinkards *Hegel's Naturalism*, spesielt fordi han i siste kapittel ønsker å vise at Hegel er aktuell, men på en annen side skaper Pinkards tolkninger en åpning for å undersøke dette nærmere her.

#### 4.4 Forplantning

Til nå har jeg ved hjelp av Pinkard argumentert for at Hegel forfekter kontinuitet mellom menneskelig frihet og andre livsformer. Påvisningen av ontologisk kontinuitet betyr ikke nødvendigvis at individets frihet i sin praktiske utfoldelse avhenger av naturen. Men Hegels *holisme*, der menneskelig frihet står i forlengelsen av andre livsformer, gjør det vanskelig å tenke at mennesker er totalt uavhengige av naturen. Jeg skal redegjøre for enda et trekk ved liv, som ytterligere demonstrerer kontinuitet mellom natur og mennesker, nemlig *forplantning*. Her vil jeg også sammenligne Hegels posisjon med Aristoteles' og Jonas', samt påpeke noen begrensninger hos hver av dem.

##### *Forplantning hos Aristoteles og Jonas*

Aristoteles betrakter forplantning som *overføring* av form fra et individ til et annet; forplantning er forgjengelige veseners mulighet til å ta del i *det evige* (*Om sjelen* 415a-b). Som vanlig på hans tid, regner Aristoteles med at artene er skapte og uforanderlige. Følgelig er reproduksjon av individer bidrag til videreføring av en art som vil vare evig. Gjennom forplantning tar endelige, levende former del i en evig kontinuerlig livsform – arten. Det finnes altså *form* (*eidos*) som varer over tid, utover individene, men som bare *er* ved å *bli til* i nye individer. Slike *overindividuelle* livsformer overleveres gjennom forplantning.

Aristoteles' perspektiv på forplantning, som overlevering av en livsform, mangler hos Jonas.<sup>56</sup> Så lenge Jonas skriver om planter og dyr betegner formbegrepet kun noe individuelt. Da skriver han bare om kontinuerlig form knyttet til *stoffskiftet*, ikke til forplantning. Det er

---

<sup>56</sup> Jonas skriver riktignok: «the parent accounts not only for its offspring's existence but also for its offspring's *form* by its own possession of this selfsame form» (PL 42). Men det blir med denne bisetningen, og tema utvikles ikke videre av Jonas.

overraskende, både fordi forplantning er et grunnleggende kjennetegn ved liv og fordi Jonas' «biologi-filosofi» på andre områder åpenbart bygger på *De Anima*.<sup>57</sup>

Vi husker at formen løsriver seg stadig mer fra stoffet høyere opp i Jonas' livshierarki. *Distansen, formidlingen og friheten* i relasjonen mellom levende form og livløst stoff vokser, selv om det aldri er snakk om en absolutt løsrivelse, kun grader av relativ uavhengighet. På menneskenivå skjer det noe med formbegrepet som er verdt å merke seg: Jonas løfter blikket fra individuelle levende former til en *kollektiv* livsform. Forskyvningen skjer når han introduserer begrepet «the image of man». Menneskebildet er en slags form (*eidos*), som opprettholdes og underholdes i samfunnet (PL 185). «Bildet» inneholder sedvane og tanker om hva et menneskeliv er:

That image is worked out and entertained in the verbal intercommunication of the society, and thus the individual finds it ready-made and thrust upon him. As he learns from others to see things and to speak about them, so he learns from them to see himself [...] But learning this, learning to say 'I,' he potentially discovers his own identity in its solitary uniqueness. A private objectivity of the self is thus in constant rapport with the public image of man and through its own exteriorization contributes to the continuous remaking of the latter. (PL 186)

Menneskebildet er kollektiv form, som utarbeides og eksisterer i samfunnet. Individer som kommer til samfunnet, ved fødsel eller utenfra, finner et kollektivt «image of man». Individets relasjon til seg selv og omverden formidles gjennom dette «bildet». Det betyr ikke at individer må adoptere kollektivets «image of man» ukritisk; individene bidrar stadig til utformingen av bildet og har sine egne *selvbilder* som stadig er i utveksling med kollektivets «bilde». Menneskebildet er ikke ferdiglaget en gang for alle (Ibid.). Det skiller seg fra Aristoteles' overleverbare og overindividuelle livsformer fordi det stadig er i endring.

I artikkelen «Appreciating The Phenomenon of Life» (1995) kritiserer Leon R. Kass Jonas for ikke å behandle seksualitet og forplantning i boken om liv. Utelatelsen gjør at gapet mellom mennesker og annet liv blir større enn nødvendig, fordi overleverbar, overindividuell form forbeholdes menneskenivået i hierarkiet. Kass påpeker at forplantning er en nøkkel til å diskutere *sosialt* liv. For brorparten av levende vesener, og for alle organismer av en viss kompleksitet, er forplantning noe sosialt: Kjønnets formering forutsetter orientering mot og samspill med *en annen*. Samspill mellom individer er vesentlig for Jonas' begrep om menneskebildet – også denne livsformen opprettholdes og utvikles gjennom utveksling

---

<sup>57</sup> I innledning til *The Phenomenon of Life* kaller Jonas *De Anima* det første verket i kategorien «filosofisk biologi». I tillegg er skillet mellom stoff og form hentet fra Aristoteles, og vesentlige spørsmål Aristoteles besvarer i *De Anima* er: Hva er liv? Hva er felles for alt liv? Samme spørsmål som Jonas vil besvare.

mellom individer. Ved å undersøke forplantningens sosiale formidling og overlevering av form, kunne Jonas vist en sterkere kontinuitet mellom natur og menneske.

### ***Forplantning hos Hegel***

Hegel derimot, angir forplantning som et grunnleggende trekk ved liv. Han skriver: «nur als dieses sich reproducirende, nicht als seyendes, *ist* und *erhält sich* das Lebendige» (E §352). Livet består ikke blott og bart i å være til, som et individ, det innebærer også å reproducere seg og skape nye individer. Reproduksjon er et «moment» ved «ideen» liv. Om reproduksjonen opphører, vil livet opphøre; derfor er liv uten reproduksjon *abstrakt*; i *virkeligheten* må levende vesener reproducere seg. Hegel påpeker, som Kass, at reproduksjon er sosialt: «Der Organismus ist daher zu betrachten [...] als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend» (E §352). Levende individer er sosiale, fordi de må forholde seg til *andre* for å kunne reproducere seg.<sup>58</sup> Men Hegel skriver også at individet i forplantningsprosessen forholder seg til *seg selv i den andre* («im Andern zu sich selbst verhaltend»). Hegel betrakter det allmenne, nemlig arten, som et moment ved individet, selv om individet ikke er bevisst denne allmennheten. Individet må forplante seg for å fullbyrde *seg selv* som levende vesen; det kan bare utfolde *den allmenne* siden av *sitt liv* sammen med en annen. Derfor sier Hegel at organismer forholder seg til *seg selv i den andre*. Han antyder dermed at planter og dyrs identitet har en sosial side. Dette avdekker en ny svakhet ved Pinkards tolkning av Hegels frihetsbegrep: Han skriver bare at dyrs og planter frihet består i å være hos seg selv i den ytre verden (2012, 57), men §352 viser at det er *vesentlig* også for planter og dyr å være hos seg selv i *en annen*, forstått som andre fra samme art. Planter og dyrs frihet omfatter følgelig både det å være hos seg selv i en ytre natur – omgivelsene tilbyr næring og klima som tjener organismens mål om selvopprettholdelse – og at de kan være hos seg selv i *en annen*, ved å reproducere seg i et gjensidig forhold.

### ***Reproduksjon som anerkjennelse?***

I forlengelsen av utlegningen over kan forplantningen betraktes som naturens ekvivalent til *anerkjennelse* på ånds nivå. Spissformulert: Forplantning er den første enkle formen for «gjensidig anerkjennelse». Men forplantning er ikke anerkjennelse i ordets rette forstand: An-

---

<sup>58</sup> Jeg vet ikke om Hegel kjenner til ikke-sosial formering, det vil si aseksuell (kloning) forplantning eller selvbefruktning, hos enklere organismer. Men han bruker faktisk begrepet «reproduksjon» også om individuelle organismers selvopprettholdelse i samspill med den ytre verden (jf. redegjørelsen for subjektivitet hos dyr over og E §366). Hegel har derfor begrepsapparatet til å kunne inkorporere ikke-sosial reproduksjon i sin tenkning.

*erkjennelse* innebærer en tankemessig bearbeidelse som planter og dyr ikke evner. Den gjensidige relasjonen i forplantning bør heller betraktes som et rudiment til det vi kjenner som anerkjennelse på ånds nivå. Det er verdt å merke seg at overføring av form alltid krever *relasjon til noe annet*, og at det er en tendens at det kreves mer *gjensidige* relasjoner, mer *likeverdighet* mellom partene, jo mer avansert livsformen er: Aseksuell formering og selvbefruktning fordrer en (asymmetrisk) relasjon til den ytre verden; seksuell reproduksjon krever samspill mellom individer, med større grad av symmetri og gjensidighet (men ofte er likeverdigheten begrenset, som hos kneleere, der hunnen tar livet av hannen like etter akten), mens gjensidig anerkjennelse krever stor grad av gjensidig hensyn og jevnbyrdighet. Jo «høyere» livsform, jo mer likeverdige relasjoner kreves for å føre livsformen videre.

Hegel legger for dagen det Kass og jeg savner hos Jonas: En redegjørelse for forplantning, som påviser overleverbar, overindividuell form og sosialt liv hos andre livsformer enn mennesket. Ånd kan, i likhet med naturlige arter, betraktes som en slik livsform. Men det er forskjeller: Ånden formidles i liten grad gjennom ytre, fysiske forhold; reproduksjon er i stor grad et ytre forhold, en utveksling av sekreter, mens etableringen og videreføringen av ånd gjennom anerkjennelse er et *indre forhold*. Ånden drives av utvekslingen av *symbolsk* innhold, snarere enn materielt. Det betyr ikke at reproduksjon kan reduseres til noe rent mekanisk, men det står nærmere det materielle enn anerkjennelsen gjør. En mekanisk forklaring av reproduksjon er mindre abstrakt enn en mekanisk forklaring av anerkjennelse, selv om det er reduksjonistisk i begge tilfeller å betrakte mekaniske og kjemiske forklaringer som uttømmende.

Hegel vil mene at anerkjennelse skaper og *utvikler* menneskets komplekse, selvfortolkende bevissthet, mens forplantningen kun *reproduserer* planter og dyrs enkle selvforhold. Men her trekker Hegel et skille, som ikke kan opprettholdes i lys av moderne evolusjonsteori: Han tenker på reproduksjon som en ren gjentakelse, mens ånden er i stadig utvikling. Dette følger logisk av Hegels avvisning av evolusjon og at han betrakter artene som statiske og uforanderlige. I dag vet vi at arter blir til og utvikles over tid.<sup>59</sup> I lys av evolusjonsteorien ser vi altså en likhet mellom arter og ånd som Hegel ikke ser. Med dette supplementet fra moderne biologi kan vi fatte følgende konklusjon på resonnementet som tok utgangspunkt i forplantning: Hegels ånd og Jonas' «menneskebilde» er i likhet med naturlige arter *overleverbar, overindividuell* form, som bare er i kraft av å *bli til i stadig nye, levende*

---

<sup>59</sup> Det fantes riktignok evolusjonsteorier på Hegels tid. Men først Charles Darwins *The Origin of the Species* (1859) ga bevis for evolusjonsteorien ved å redegjøre for en sannsynlig mekanisme bak evolusjonen, det Darwin kalte «naturlig utvalg». Hegels syn på evolusjon følger flertallet i hans tid (Johnsen 2009, 19; Hessen 2007).

*individer*, og som bare overføres gjennom *sosial formidling*. Med denne delkonklusjonen kan vi slå fast at det ifølge Hegel er kontinuitet mellom menneskeliv og andre livsformer. Og når vi tar evolusjonsteorien med i betraktningen, opphører hans skille mellom foranderlig ånd og uforanderlige arter, og kontinuiteten blir enda et hakk sterkere.

#### 4.5 Åndens forhold til naturen

Jeg har argumentert for at det ikke er noen ontologisk kløft mellom menneskelig frihet og naturen for øvrig i Hegels filosofi. Spørsmålet videre er om det kan trekkes et skille mellom menneskelig frihetsutfoldelse og natur: Kan ånden gjøre seg uavhengig av naturen i *praksis*? Og er mennesket friere jo mer uavhengig av naturen det er? Vi vet at Hegel mener menneskets frihet bare kan virkeliggjøres innenfor bestemte *mellommenneskelige* relasjoner. Men hva mener han om frihet i relasjonen mellom menneske og natur?

##### *Trellens frigjørende naturrelasjon*

Et svar på disse spørsmålene finnes i Hegels berømte utlegning av dialektikken mellom herre og trell i *Åndens fenomenologi*: To bevisstheter møtes til kamp om anerkjennelse, på liv og død. Den ene bøyer av i frykt for døden og blir den andres eiendom og trell. Trellen innser at døden ødelegger alle muligheter for anerkjennelse og frihet overhodet, dermed oppgir han sitt krav om anerkjennelse og underkaster seg. Hegel skriver at trellen «hat die Frucht des Todes, das absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alle fixe hat in ihm gebebt» (PhG 114). Frykten for døden oppløser trellen i sitt innerste, han har «skaket i sammenføyningene», alt fast ved subjektiviteten er blitt flytende. Det er ingen anerkjent subjektivitet igjen; trellen er redusert til en eiendom, både for herren og for seg selv. Kun blott og bart liv står tilbake.

Men nettopp på trellens lave, ufrie nivå av menneskelig bevissthet gir Hegel objektene, eller naturen, en konstruktiv rolle; arbeidet med ytre gjenstander er trellens mulighet til subjektivering og frigjøring: «Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst» (Ibid.). Hegel skiller mellom begjær og arbeid: Begge er rettet utover mot verden, mot den ytre naturen, men begjæret er en ren negasjon av gjenstanden, mens arbeidet er *hemmet*. Den arbeidende trellen møter *motstand* i materialet, og han må begrense seg overfor herren. Tilfredsstillelsen av herrens begjær mangler derimot en gjenstandsmessig side; begjæret møter ingen motstand, verken fra materialet eller trellen. Derfor er arbeidet *dannende* («sie



*bildet*» PhG 115),<sup>60</sup> mens begjæret bare gir en ublandet selvfølelse («das unvermischte Selbstgefühl»). Ved å gi et ytre stoff *form*, *setter* trellen *seg selv* i gjenstanden. Objektet slutter å være rent negativt ikke-subjekt når trellen gir det form. Trellen setter sin form ut i livet, bringer objektet til liv; derfor kan trellen gjenkjenne *seg selv* i objektet, og gjennom dette *middelet* blir trellen noe *for seg selv*: «das arbeitende Bewußtseyn kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, *als seiner selbst*» (PhG 115).<sup>61</sup>

Robert R. Williams påpeker at passasjen ikke må leses som en uttømmende antropologi. Formgivning av ytre gjenstander kan ikke erstatte gjensidig anerkjennelse; menneske-natur-forholdet er ikke likeverdig menneske-menneske-forholdet (Williams 1997, 66-7). Som andre bevissthetsskikkelser i *Åndens fenomenologi* er også trellens frigjøring gjennom arbeid et *endelig* stadium, en grad av frihetsutfoldelse. Like fullt er det tydelig at Hegel beskriver en menneske-natur-relasjon som er subjektiverende og frihetsskapende. En begrenset, hemmet formgivning av ytre materiale kan være dannende under visse omstendigheter. Friheten trellen oppnår er ingen fullt utviklet menneskelig frihet, men en grad av frihet, *høyere* enn dyrs enkle frihet, fordi trellen erkjenner *seg selv* i gjenstanden og får en begrenset *selvbevissthet*. Trellens frihet kan forstås som en delvis fri vilje (jf. kapittel 2): Han kan abstrahere fra alt bestemt, samtidig som han makter å bestemme seg for noe konkret, gjennom arbeidet. Men friheten er bare delvis fordi han er under herrens dominans, og fordi ingen anerkjenner trellens frihet. En virkelig fri, åndelig sosial struktur er ikke etablert, for det forutsetter symmetri. Relasjonen mellom herre og trell er en institusjon – i betydningen sosial praksis – men den virkeliggjør ikke frihet, slik institusjoner etablert gjennom gjensidig anerkjennelse gjør. Derfor har verken trellen eller herren en fullt utviklet frihet. Trellens selvbevissthet og frie vilje er likevel høyere enn dyrs enkle selvfølelse. Trellen oppnår en viss frihet ved å erkjenne seg selv i *noe annet*, nemlig gjenstander. Relasjonen til naturen *kan være* frihetsskapende, men gjør ikke anerkjennelse overflødig. Spørsmålet videre er om dette stadiet, hvor menneskelig frihet formidles av naturen, er noe ånden kan legge bak seg.

<sup>60</sup> Det er verdt å merke seg at det tyske ordet «Bildung» (dannelse) i likhet med norske «bilde» har opphav i det greske «*eidos*». *Eidos* er også opphav til ordet «idé», som er viktig hos Hegel, der det er stammen i begrepene om idealitet og idealisme. *Eidos* betyr også «form», som er viktig i Jonas' livsfilosofi (Jonas bruker også *eidos*).

<sup>61</sup> I frykten for døden og for herren blir trellen subjekt *i seg selv*, skriver Hegel, gjennom det dannende arbeidet blir han subjekt *for seg selv*: «in der Furcht ist das Fürsichseyn *an ihm selbst*; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als *sein eigenes* für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß selbst an und für sich» (PhG 115).

### *Individets sympati med naturen*

Avsnittet om «Subjektiv ånd» i *Åndsfilosofien* gir tilsynelatende et svar på spørsmålet. Hegel skriver at dyr lever i «sympati» med naturen, mens mennesker kan legge sympatien bak seg: «Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist» (E §392). Jo mer dannet, fritt og «åndelig» et menneske er, jo mindre lar det seg bestemme av naturen, ser Hegel ut til å mene. Han nevner noen eksempler på slik naturpåvirkning: Noen tenker at menneskers skjebne bestemmes av planetenes posisjoner. Det avfeier han. Derimot har *klimatiske* forskjeller mer å si for ånden: «Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit» (Ibid.). Ånd kan bestemmes av døgnetts svingninger og av forskjeller mellom lys og mørke, varme og kulde eller fuktighet og tørke. Men Hegel holder fast på at slik «sympati» kan overvinnes: «Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen» (Ibid.). Menneskets ringe disposisjon til å la seg påvirke av naturen forsvinner altså på et visst nivå av virkelig frihet.

Hvordan skal vi forstå dette? Mener Hegel at ånden, på et tilstrekkelig høyt nivå av gjensidig anerkjennelse, kan frigjøre seg helt fra naturen? Vi må gi Hegel rett i at den store bevegelsen i verden, enn så lenge, går mot at mennesker i mindre grad lar seg påvirke av naturen: I Norge kan vi, i motsetning til før, ha det lyst når det er mørkt, varmt når det er kaldt, vi kan spise jordbær året rundt, osv. Hegel ser ut til å mene at det betyr at vi er friere enn før. Men vi som kjenner til moderne miljøproblemer må spørre: Krever ikke opprettholdelsen av denne *avstanden* til naturen nettopp en rovdrift på naturresurser som forandrer naturen? Og vil ikke denne forandringen igjen kunne forminske avstanden, kanskje få den til å opphøre? Et økologisk sammenbrudd kan gjøre naturen bestemmende for mange mennesker, gjennom ekstremvær, matmangel, energimangel osv.

Et mulig svar er at Hegel selvfølgelig ikke visste at mennesker kan forandre naturen så radikalt. Med datidens teknologi og befolkningsmengde var det ikke en gang mulig. Derfor tar ikke teorien tilstrekkelig høyde for det. Svaret har et snev av sannhet, men gir ikke hele bildet. For å forstå Hegel her, er det avgjørende å skille mellom «subjektiv» og «objektiv» ånd, det vil si mellom enkeltmenneskers direkte naturrelasjon og kollektivets naturrelasjon. Sitatene over omhandler den første relasjonen: Enkeltmenneskers sinnsstemninger og livsførsel kan påvirkes direkte av naturen, men i et tilstrekkelig fritt og åndelig samfunn behøver ikke individene påvirkes direkte. Individer kan oppnå uavhengighet av naturen i den

forstand at naturen ikke påvirker dem på en *umiddelbar* måte. Frie individers naturrelasjon er *formidlet*, via kollektiv ånd. Det innebærer at de har frihet til ikke å la naturlige forskjeller være bestemmende for seg. *De har frihet til å bestemme hva naturlige variasjoner skal bety for dem.* Det kan godt bety at de gleder seg over naturopplevelser.

Jeg vil nå gjøre det klart at kollektivet – ånden eller samfunnet – ikke kan oppnå noen absolutt uavhengighet av naturen, og at det heller ikke er ønskelig.

### ***Livets idealisme***

Før jeg undersøker paragrafene i *Naturfilosofien* som handler om den kollektive åndens naturrelasjon, vil jeg fortolke en interessant passasje om liv og ånd fra Hegels forelesninger over estetikk (Hegel 1955). Der forklarer Hegel forskjellen på levende og livløse ting, og relasjonen mellom natur og ånd, på måter som kan belyse de kompakte paragrafene i naturfilosofien. Estetikken inneholder også noen bemerkelsesverdige formuleringer som er viktige for å forstå Hegels begrep om «idealisme». I forkant av sitatet jeg skal gi, trekker Hegel et skille mellom *lemmer* (Glieder) og *deler* (1955, 151); lemmen er definert av helheten de inngår i, mens deler er selvtilstrekkelige og seg selv like utenfor helheten.

Weil die Lebendigkeit der organischen Natur solchen Unterschied der realen Existenz der Glieder und der in ihnen einfach für sich seienden Seele und dennoch ebenso sehr diesen Unterschied als vermittelte Einheit enthält, ist sie das Höhere der unorganischen Natur gegenüber. Denn erst das Lebendige ist Idee und erst die Idee das Wahre. Zwar kann auch im Organischen diese Wahrheit gestört werden, insofern der Leib seine Idealität und Beseelung nicht vollständig vollbringt, wie bei der Krankheit z. B. [...]

[Hierein liegt] allerdings ein Widerspruch. [...] Wer aber verlangt, daß nichts existiere, was in sich einen Widerspruch als Identität Entgegengesetzter trägt, der fordert zugleich, daß nichts Lebendiges existiere. Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden. Dieses Setzen und Auflösen des Widerspruchs von ideeller Einheit und realem Außereinander der Glieder macht den steten Prozeß des Lebens aus, und das Leben ist nur als *Prozeß*. Der Lebensprozeß umfaßt die gedoppelte Tätigkeit: einerseits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheiten des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, andererseits aber, [...] an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen. Dies ist der Idealismus der Lebendigkeit. Denn nicht nur die Philosophie etwa ist idealistisch, sondern die Natur schon tut als Leben faktisch dasselbe, was die idealistische Philosophie in ihrem geistigen Felde vollbringt. - Erst beide Tätigkeiten aber in einem, das stete Realisieren der Bestimmtheiten des Organismus wie das Ideellsetzen der real vorhandenen zu ihrer subjektiven Einheit, ist der vollendete Prozeß des Lebens[.] (Hegel 1955, 153-4)

Sitatet er spekket med informasjon om Hegels syn på liv, ånd og idealisme. Jeg skal forsøke å parafrasere innholdet: I første avsnitt skriver han at levende vesener er høyere enn uorganisk natur, fordi de formidler mellom forskjeller innen en større enhet. Hegel setter altså det

formidlede høyere enn det uformidlede (jf. E §377, der han kaller ånden det mest *formidlede*, og følgelig det mest *konkrete* og det vanskeligste å begripe). En organisme består av «lemmer» som er forskjellige, men som også er «identiske» fordi de alle er uløselig knyttet til samme helhet. Levende vesener er «ideelle enheter»; Hegel skriver (E §403) at det «ideelle» er noe som er *satt overfor og negerer det reelle*, og derfor er *det reelle oppbevart og inneholdt i det ideelle*, men på en forvandlet måte. Jeg forstår det slik at levende organismer «negerer» lemmenes materielle eksistens: Lemmene har en ytre, uorganisk side, men organismen negerer denne og insisterer på at stoffet tilhører helheten, nemlig organismen; ideelle enheter nekter stoffet i egen kropp selvtilstrekkelighet. Samtidig negerer de også alt utenfor egen kropp, og derfor er de også definert av dette utenfor. Organismen er (positivt) en ideell enhet og den er (negativt) ikke-stein, ikke-jord, ikke denne andre organismen osv. Organismens «idealitet» kan svekkes, for eksempel ved sykdom, og den opphører ved død (jf. E §371-6). En syk organisme lar seg i større grad enn en frisk bestemme av noe ytre, stofflig. Den har lavere idealitet. En død organisme er ikke lenger ideell, den negerer ikke lenger det reelle eller materielle, men sammenfaller med dette. En ikke-negerende, ikke-ideell organisme er død.

Organismer er ideelle helheter hvis væren består i å *skride frem* ved å sette *reelle motsetninger*, for så å *opphæve* disse. Motsetningene tas opp i organismen og eksisterer i den, på en formidlet måte, slik at de ikke lenger er absolutte. Eksempler på slike motsetninger er dualiteter som subjekt og objekt, kropp og sjel, indre og ytre – disse kan eksistere samtidig i en organisme. Begrepsparene stammer fra levende veseners evne til å sette og opphæve motsetninger, og Hegel forstår livet selv som denne prosessen: Livet er bare som prosess, en prosess som drives av at organismen kontinuerlig formidler mellom motsetninger. For eksempel blir ytre stoff gjennom fordøyelsen gjort til «lem» i en ideell enhet med et indre: Motsetningen mellom organisme og noe annet (næring) oppheves. Gjensidig anerkjennelse er en tilsvarende prosess, der motsetninger mellom et selv og en annen blir opphevet. Men i begge tilfeller skjer opphevelsen uten at den andre *utslettes*; næringen utslettes ikke av fordøyelsen, den *omdannes* til organisme eller energi. Tilsvarende er drap en abstrakt, uformidlet måte å overvinne motsetningen mellom meg og en annen på, mens gjensidig anerkjennelse er en *formidlet* opphevelse av motsetningen. Denne ideelle lukkingen av absolutte motsetninger – hvor motsatte deler settes i forbindelse med hverandre og blir formidlede forskjeller innenfor samme helhet – er selve livet. Den som forlanger at noe motsetningsfullt ikke skal eksistere, krever at livet ikke skal eksistere, skriver Hegel, og langer med det ut mot kontradiksjonsprinsippet. Ønsket om fravær av enhver selvmotsigelse

er ønsket om død, for livet består i å inkorporere selvmotsigelser i samme kropp, «collisions, paradoxes, ironies and self-subversions [...] are the lifeblood of Hegel's speculative thought», skriver Robert Williams (1997, 174). Levende vesener har både utside og innside, er subjekter og objekter, er avhengige og uavhengige; disse dobbelthetene hører livet til. Så kan man spørre hva som er mest selvmotsigende: å erkjenne at livet består av paradoksale motsetninger, eller å nekte at slikt *eksisterer*? Om man hevder det siste, kan man ikke redegjøre skikkelig for hva subjektivitet – et selv – er, siden subjekter lever og oppstår nettopp i formidlingen mellom motsetninger. Den logiske konsekvensen av at motsetninger ikke skal eksistere på samme sted, er at verken *livet* eller *selvet* egentlig eksisterer på noen distinkt måte. «Selvet» blir et epifenomen ved materien, en *illusjon*. Et menneske som hevder dette, uttrykker virkelig en *selv-motsigelse*: Det er et selv som hevder det ikke finnes selv.

Williams mener passasjen fra estetikken også er en nøkkel til å forstå Hegels «idealisme». <sup>62</sup> Det er ikke bare filosofien som er idealistisk, også livet i naturen er idealistisk, skriver Hegel. Filosofien er «bare» fullbyrdelsen av den idealismen, den negasjonen av reelle motsetninger, som kjennetegner alt liv. Terry Pinkard har merket seg at Hegel omtaler dyr som «idealister». De er idealister fordi de fortærer (*devour*) eller innlater seg med ting. Formuleringen antyder hva Hegel mener med «idealisme»: Han benekter ikke at det eksisterer en materiell natur, han mener snarere at dyr negerer de ytre tingene og dermed nekter dem *selvtilstrekkelighet*, skriver Pinkard (2012, 19). Materiell, livløs natur *er*, men den er abstrakt hvis man betrakter den uavhengig av livet. Men betyr det at naturen, og idealismen, *er* uavhengig av mennesket? Hegel gir en interessant formulering om idealisme et par sider etter det lange sitatet fra estetikken: «Diese Idealität nun ist nicht etwa nur *unsere* Reflexion, sondern sie ist *objektiv* in dem lebendigen Subjekt selbst vorhanden, dessen Dasein wir deshalb ein objektiven Idealismus nennen dürfen» (Hegel 1955, 156). Williams kaller formuleringen den klareste og mest kraftfulle Hegel gir om *objektiv idealisme*. <sup>63</sup> Idealismen i levende organismer, deres evne til å negere og oppheve motsetninger, er objektiv. Det er ikke noe vi tillegger dem med vår refleksjon; *livet* er ikke noe vi projiserer på andre vesener; de lever selv om de ikke kan begripe seg selv som levende. Sitatet viser at objektiv idealisme ikke innebærer at alt er avhengig av menneskelig bevissthet og erkjennelse. Idealismen finnes uavhengig av oss: Dyr og planter er også idealister, de er levende uavhengig av oss, men vi

---

<sup>62</sup> Flere ganger i delen om Hegels organismebegrep viser Williams til Jonas' livsfilosofi (1997, 307-9; 317).

<sup>63</sup> I motsetning til Christian Spahn, som betrakter «objektiv idealisme» som synonymt med «absolutt idealisme» (Spahn 2007, 90n189), mener jeg man bør skille mellom disse to. «Det absolutte» bør forbeholdes den selvrefleksiviteten som mennesker har. Idealismen er *objektiv* i dyr, der den eksisterer uavhengig av mennesket, men idealismen er ikke *absolutt* før ånden begriper seg selv.

mennesker er *absolutte idealister* fordi vi kan erkjenne den objektive idealismen i livet (jf. Hegels logikk, der *den absolutte ideen* er bestemt som enheten av *erkjennelse* og *liv*, E §213-244). For Hegel er filosofi nettopp det å tenke liv: «Leben denken heißt philosophieren» (Rotenberg 2006),<sup>64</sup> og det høyeste livet filosofien kan begripe er ånden. Menneskets evne til å tenke liv, til å filosofere, gir oss en mer utviklet evne til å negere det reelle – en mer fullbyrdet idealisme enn dyrs fortæring. Det vordende (ideelle) er overordnet det værende (reelle), og øverst i idealismen troner mennesket. Tankene går til Jonas' fortelling om formen (*eidos* = idé) som skaper seg en relativ uavhengighet av stoffet gjennom formidling, og når sitt høydepunkt når mennesket begriper livet (PL 284).

Williams påpeker at Hegels idealisme med rette kan kalles en type *realisme* (1997, 315, se også Kenneth R. Westphal 1989, som argumenterer for at *Åndens fenomenologi* bør leses som en epistemologisk realisme). Om idealismen er objektiv i dyr, uavhengig av vår refleksjon, så *er* det noe som ikke avhenger fullt og helt av menneskelig bevissthet. Det reelle (værende materie) er abstrakt og ikke virkelig uten liv, men livet (det vordende ideelle) *er* uavhengig av menneskelig bevissthet. Derfor kan det kalles en type realisme. «Fraglos ist [...] das Leben im allgemeinen und vielen Prozesse unabhängig vom Geist wirklich und damit auch existent», skriver Hans Friedrich Fulda (2006, 32). Livet er utvilsomt *virkelig* uavhengig av ånden, men Fulda tilføyer at eksistens *for ånden* er en særegen type eksistens, som livet ikke kan ha uten ånd: Naturen er ikke *det samme* uten mennesket, for uten ånd forsvinner livets mulighet til å være *for seg selv*. Uten mennesket vil livet og idealismen kun være *i seg selv*, ikke *for seg selv*; det vil ikke være noen som kan begripe sannheten om livet. Derfor vil det være et tap om mennesket forsvant. «Livets idealisme» er på sitt høyeste, den blir absolutt idealisme, når noen idealister begriper hva det er å være idealist – når idealismen selv (livet) blir objekt for idealismen (levende erkjennelse eller tenkning). Kanskje kan man kalle Hegels idealisme en type *vitalisme*,<sup>65</sup> ikke i den betydning at det finnes en ukjent, mystisk livskraft, men i den forstand at idealismen har samme utstrekning som livet, og i den forstand at det

<sup>64</sup> Det skriver Sönke Rotenberg i *Hegel Jahrbuch* i den første av to årganger med tittelen «Das Leben denken» (Arndt m. fl 2006;2007). Disse utgivelsene, samt publikasjoner av Christian Spahn (2007), Anette Sell (2013) og Hans Friedrich Fulda (2003; 2006) viser en gryende interesse for begrepet liv i Hegels filosofi i tysk Hegel-resepsjon de senere årene.

<sup>65</sup> Vittorio Hösle (1987) kaller også Hegels filosofi en type vitalisme, men han mener med det at Hegel mener liv ikke kan reduseres til fysikk og kjemi. Hösle bruker altså ordet annerledes enn jeg gjør her. Wendell Kisner (2014) diskuterer vitalisme i forbindelse med *Wissenschaft der Logik*, og han skriver at Hegel *ikke* er vitalist. Men Kisner mener med «vitalisme» det at det finnes en mystisk livskraft som kommer i tillegg til den fysiske utstrakte verden vi kjenner, en slags epifenomenalisme, og jeg er enig med ham i at dette ikke er Hegels posisjon. Hegel viser snarere at begrepet om utstrakt materie er abstrakt uten liv. Uorganisk, utstrakt stoff *er* «ikke-liv», og følgelig er liv inneholdt i det uorganiske. Det uorganiske er «implisitt organisk» (E§ 342).

som menes med idealisme er en *livsprosess*, som når sitt høyeste nivå i det tenkningen (som selv er en levende prosess) tenker livet.

Det er ikke meningen å pense helt over på en diskusjon av idealismebegrepet. Tema er fremdeles forholdet mellom ånd (frihet) og natur, men sitatet og utlegningen over er nyttige i denne sammenhengen, fordi den ontologiske kontinuiteten mellom menneske og andre livsformer blir klarere. Og fordi den sier mye om forholdet mellom motsetninger i Hegels tenkning, som er viktig for å forstå relasjonen mellom menneske og natur, som ofte tenkes som en motsetning. I naturfilosofien sier Hegel to vesentlige ting om åndens forhold til naturen. Det ene er at naturen er åndens *annen*; naturen er det reelle som ideen ånd forholder seg negativt til (E §247). Det andre er at naturen *selv er «idé»*, og at ånden derfor kan gjenkjenne seg selv i naturen (E §246; Fulda 2003, 137-8; 151). Et betimelig spørsmål å stille er da: Hvordan kan det ha seg at naturen både er det *motsatte* av ånden og at ånden *gjenkjenner seg selv* i naturen (Spahn 2007, 92)? Spørsmålet kan besvares med utgangspunkt i utlegningen over, som viser at ånden ligner livet i naturen. Naturbegrepet har for ånden to momenter: Uorganisk natur og liv. Den ånden som forholder seg til naturen som om den var bare uorganisk, kaller Hegel «en praktisk naturinnstilling» (E §245), mens den ånden som forholder seg til naturen som bare levende, kaller han «en teoretisk naturinnstilling» (E §246; Spahn 2007, 205). Den praktiske naturinnstillingen setter seg selv, mennesket, og sin frihet som eneste formål og opplever naturen som vrang og motstridende dette formålet. Den teoretiske naturinnstillingen derimot, setter egne formål i parentes, lar seg belære av naturen og betrakter den som en harmonisk helhet, uavhengig av mennesket (Fulda 2003, 135-6). Hegels naturfilosofi formidler mellom og opphever disse to abstrakte ytterpunktene. Mennesket kan ikke bare forholde seg til naturen som livløs, da blir den en fremmed og ånden vil bli fremmed for seg selv, siden den lever, i likhet med livet i naturen. Men mennesket kan heller ikke betrakte naturen bare som levende, for da kan det overhodet ikke bruke naturen til sine formål: Det kan ikke spise, fordi det ikke kan ta livet av andre organismer. Å ta livet av og fortære en organisme er ikke å behandle den som levende (Kisner 2014, 167-8). Ånden må derfor finne en balanse, der den både betrakter naturen som objekt, som noe livløst den kan benytte til sine formål, og som subjekt, som levende og dermed lik seg selv.<sup>66</sup> En formidlet naturinnstilling ser altså både seg selv og en annen i naturen. Naturen er både stofflig og reell, og den er levende og ideell. Og når ånden begriper *livet* som ideelt, når den forstår at også dyr

---

<sup>66</sup> Hegels filosofi er derfor ingen panvitalisme eller panpsykisme. Selv om begrepet materie er abstrakt når livet tenkes vekk (fordi materien *er* ikke-liv, eller med andre ord: liv er implisitt i materien), er ikke liv eller subjektivitet virkelig, konkret eller eksplisitt i stoff som sådan (Kisner 2014, 248-9).

og planter er idealister, begriper den *seg selv* i naturen og oppnår selvinnsikt. Den er selv ideell og gjenkjenner det ideelle i naturen. Selvinnsikten utgjør den høyeste graden av liv, og danner et *tredje moment*, nemlig ånd (E §251). Naturen er en forutsetning for denne selvinnsikten. Ånden blir «identisk med seg selv» når den har «vendt tilbake fra naturen». Derfor kan Hegel skrive: «Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit*, und damit deren *absolut Erstes* er ist» (E §381). Naturen er åndens forutsetning, men ånden er naturens *sannhet* og absolutte første. Livet i naturen er (objektivt) idealistisk og ånden *begriper* dette. Derfor er naturen en forutsetning for ånden, men ånden er naturens sannhet, fordi bare den kan virkeliggjøre begrepet om idealismen.

### **Ånd som medlem**

Forholdet mellom ånd og natur kan belyses ytterligere av Hegels skille mellom del (*Teil*) og lem (*Glied*). En organisme er en ideell enhet som omfatter forskjellige *lemmer*. Hegel bruker ikke organismebegrepet bare om levende individer, han omtaler også større grupper eller enheter, også av mennesker, som organismer. For eksempel omtaler han staten som en organisme i *Rettsfilosofien*. I naturfilosofien skriver han at naturen i sin helhet – inkludert livløs natur – må betraktes som et levende hele, som en organisme (E §251). Slik betraktet blir uorganisk natur, organisk liv og ånd *lemmer* i «ein lebendiges Ganzes» (Ibid.). Også ånden er bare hva den er innenfor en helhet sammen med livløs og levende natur. De er ikke *deler*, som er selvtilstrekkelige utenfor helheten (Fulda 2003, 152; Williams 1997, 316-7). En «del» inngår i en mekanisk helhet, mens et «lem» inngår i en organisk helhet. I estetikken gir Hegel to oppklarende eksempler: Steinene i et hus er deler. Om huset rives er steinene fremdeles de samme; de er selvtilstrekkelige, og er seg selv like enten de er i eller utenfor huset. En hånd derimot, er et lem. Om den skilles fra kroppen, vil den opphøre å være det den har vært; fargen, bevegeligheten, følelsen – det som kjennetegner en hånd – vil forandres. Jo lenger etter adskillelsen, jo vanskeligere vil det være å forbinde det døde stykket stoff med kroppen den en gang var et lem i (Hegel 1955, 151).

Ånd, liv og livløs natur er å betrakte som lemmes; de er «innvendig» relatert til hverandre. Det vil si at relasjonene mellom dem er bestemmende for hva hver av dem er i seg selv. Men ånden skiller seg fra livet i naturen ved å ha selvbevissthet. Ånden kan begripe seg selv og annet liv som levende. Derfor vil jeg betegne ånden som *medlem*: Et lem som kjenner den organiske helheten det inngår i, og som kjenner seg selv som lem – et *medvitent* lem. Medlemmer er også bare hva de er innenfor helheten, slik som lemmes, men bare medlemmer



kan begripe seg selv og helheten *som levende*. Planter og dyr kan ikke *begripe* liv, derfor er de lemmer. Robert Williams oversetter «Glieder» til engelske «member» (Williams 1997, 316-7); dette er et eksempel på at man på engelsk mister nyanseforskjeller i tysk: Hegel selv veksler mellom å bruke «*Glieder*» (lemmer) og «*Mitglieder*» (medlemmer). Og han bruker vanligvis «medlem» om mennesker og «lem» om ikke-mennesker, organer osv.<sup>67</sup>

#### 4.6 Avsluttende bemerkninger

Det er nå mulig å svare på spørsmålene som brakte meg inn i undersøkelsen av Hegels naturfilosofi. Når vi vet at Hegels absolutte idealisme krever at ånden erkjenner idealismen *i naturen*, og når vi i tillegg vet at ånden må betraktes som et (med)lem i en større organisk helhet sammen med livløs og levende natur, kan vi slå fast at Hegel ikke rammes av kritikken om naturblindhet, som jeg rettet mot liberalisme fra Hans Jonas' perspektiv. Fullt utviklet frihet, for Hegel, finner sted i menneskeindivider som ikke har et umiddelbart forhold til naturen, men som har en naturrelasjon som er formidlet gjennom ånden; denne ånden er ikke absolutt uavhengig av naturen, den er snarere forsonet med naturen. Det betyr at ånden betrakter og forholder seg til naturen som noe levende, samtidig som den bruker det den behøver i naturen for å leve. Men her er det tilsynelatende et paradoks: Å forholde seg til noe som levende, å ikke behandle livet som rent mekanisk, rent objekt, men snarere som noe som har mål og subjektivitet, betyr i praksis å *ikke ta livet av det*. Men mennesker avhenger nettopp av å ta livet av og fortære andre levende vesener. Wendell Kisner<sup>68</sup> utlegger Hegels løsning på dette problemet: For Hegel er livets sannhet *det allmenne* – den overindividuelle formen. I menneskelige individer kan det allmenne bli konkret *for seg*, fordi mennesker kan begripe det allmenne. Fordi *det allmenne er konkret i mennesker*, må menneskeindivider og menneskekropper ikke skades eller undertrykkes (se PR §7 og §48). Men det allmenne er bare

---

<sup>67</sup> En ulempe med skillet mellom «lem» og «medlem» er at ikke-menneskelig liv og livløst stoff faller sammen i kategorien «lem», mens ånden er «medlem» alene. Dermed er det fare for at skillet mellom liv og ikke-liv ikke kommer til sin rett, og at antroposentrismen blir for sterk. Vi må derfor huske at Hegel mener det er vesentlig forskjell på liv og ikke-liv, og at han kaller livet høyere og mer verdig enn livløs materie.

<sup>68</sup> Kisners *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic* (2014) er det mest gjennomførte forsøket jeg har lest på å tolke Hegel som en moderne miljøfilosof og på å vise at Hegel er relevant for moderne biologi. Boka inneholder mange innsikter, men har også svakheter: Kisner gir Hegels logikk en overordnet status i forhold til andre deler av forfatterskapet. Han skriver som om logikken er Hegels egentlige ontologi, som kan *anvendes* på naturen og ånden. Hans Friedrich Fuldas tolkning av Hegels logikk er å foretrekke. Han mener at begrepene i logikken er en systematisk ordnet oversikt over filosofiske begreper, slik de ble brukt frem til Hegels tid, som viser sammenhengen mellom disse begrepene. Logikken fremstiller begrepene uten forutsetninger fra den åndelige eller naturlige verden. Logikken beskriver ikke *virkeligheten*, for virkelige begreper må bli konkrete i *det reale* – da blir de *ideer*. Hvis vi tar livet som eksempel, så finnes det i hvert fall tre varianter av liv i Hegels filosofi: 1) logisk liv, det vil si det logiske begrepet om liv, 2) naturlig liv, det vil si ideen liv slik den er *virkelig* i naturen, og 3) åndelig liv, det vil si ideen liv slik det er *virkelig* i ånden/*Sittlichkeit* (Fulda 2006, 27-9).

abstrakt, *i seg*, ikke *for seg*, i dyr og planter. Planteindivider og dyreindivider kjenner ikke seg selv som art, men arten er deres sannhet og konkrete allmennhet. Derfor, skriver Kisner, innebærer det å forholde seg til livet *som levende* at mennesket kan ta livet av *individer*, men vi kan ikke behandle naturen på en måte som truer *artene*; vi kan ikke drepe så mange individer at arten dør ut, ikke ødelegge habitater osv. (Kisner 2014, 170-3).<sup>69</sup> En måteholden *praksis* er janusansiktet til den måten å *begripe* naturen på som Hegel fremmer. Fordi teori og praksis er to sider av samme sak for Hegel, vil et utviklet åndelig samfunn forholde seg til naturen på denne måten (2014, 168). Men det gjør vi ikke i dag. Vår mangel på måtehold, vår rovdrift på naturen og utrydding av arter, tyder på at det levende momentet ved et virkelig åndelig naturforhold mangler. Vi *behandler* naturen som mekanisk objekt fordi vi *forstår* den som objekt, uten mål, subjektivitet eller «idealitet». Dette er en abstrakt og usann måte å forholde seg til og forstå naturen på, fordi den er ustabil og selvundergravende.

I et tillegg til §246 gir Hegel en fin metafor for hvordan absolutt ånd forholder seg til naturen. Med dette blikket på naturen vil resultatet være at «der Geist sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde» (Hegel sitert i Fulda 2003, 151). Ånden må kunne *speile* seg i naturen og gjenkjenne *seg selv* i den. I naturen kan ånden se formålsrettethet, frihet, liv og subjektivitet – ånden kan altså se *seg selv*. En feilslått naturbetraktning vil speile seg i naturen og se en fremmed, ergo er den fremmed for seg selv. I dag ser vi livløs materie i speilet, men føler oss levende. Vi betrakter naturen (og vår egen utstrakte kropp) som fremmed, og naturen er i ferd med å ta vårt blikk til seg og bli *ugjestmild*.

---

<sup>69</sup> Hegel formulerer ikke eksplisitt disse praktiske følgene av sin egen naturfilosofi. Det tror jeg skyldes, som jeg har vært inne på, at han ikke kjente til muligheten for å ødelegge og forandre naturen slik vi gjør i dag.

## 5 Med Hegel og Jonas fra krise til levende frihet

Hvorfor bør vi interessere oss for Hegel og Jonas i dag? Er deres tanker om frihet, menneske, liv og natur aktuelle? Dette kapitlet forsøker å svare på disse spørsmålene. Jeg tar et skritt videre fra eksegesi mot å vise mulighetene og begrensningene til Hegels og Jonas' perspektiver på oppgavens tema. Først utlegger jeg krisen i relasjonen mellom menneske og natur, som kan sies å ha retning både innover og utover. Deretter argumenterer jeg for at krisen skyldes en *blindhet for liv* i vår tidsånd, hvor blindheten er tydelig i ontologi, antropologi, politisk filosofi og enkeltmenneskers oppfatninger om frihet. Og jeg tolker krisen som et varsel om muligheten for ytringen (*die Entäußerung*) av dødens ontologi (jf. andre innledende øvelse). Så viser jeg at dødens ontologi, ifølge Hegel og Jonas, bør innlemmes i et mer helhetlig verdensbilde der livet står i sentrum, og at opphevelsen (*das Aufhebung*) av dødens ontologi har sosiale forutsetninger. I del 5.4 formulerer jeg, på grunnlag av lesningene av Jonas og Hegel i de øvrige kapitlene, et mer eksplisitt syn på hva liv, sykdom og død er, samt på overgangen fra livløst til levende. Dette bereder grunnen for avslutningen der jeg formulerer et begrep om *levende frihet* med særlig vekt på måtehold i relasjon til naturen.

### 5.1 Utvendig og innvendig krise

Bakgrunnen for at jeg mener vi bør interessere oss for Hegel og Jonas er det jeg kaller *en krise i forholdet mellom menneske og natur*. Denne krisen aktualiserer spørsmålet «hva er frihet?», fordi krisen kan forstås som et resultat av hvordan mennesker lever ut sin frihet.

#### *Utvendig krise*

Utvendig er krisen stadig mer presserende og manifest: Menneskelige handlinger – det vil si, utfoldelsen av menneskelig frihet – endrer naturen, med tiltagende hastighet og i stadig større omfang. At mennesker endrer naturen, er for så vidt ikke noe nytt; det finnes flere tusen år gamle eksempler på at menneskelig aktivitet har utryddet arter, dessuten er flesteparten av husdyrene, nyttedyrene og matplantene våre formet av mer eller mindre målbevisst avl. Men de siste århundrene, siden den industrielle revolusjonen, har mennesker blitt i stand til å forandre atmosfæren omkring jorda. Industrialiseringen markerer et skifte fra at menneskelige handlinger kan forandre og utrydde arter (og eventuelt endre økosystemer som følge av det) til å forandre selve *livsgrunnlaget* på jorda. Kunnskap om muligheten til å endre livsgrunnlaget er av nyere dato, det er allment kjent først de siste tiårene. Nå mener noen

geologer at den menneskelige påvirkningen er så stor at det er snakk om en ny geologisk epoke: antropocen. I filosofien gjenspeiles den nye kunnskapen i at *miljøfilosofi* er blitt en filosofisk gren. Det kan tidfestes til oppstarten av tidsskriftet *Environmental Ethics* i 1979.

Som kjent ble oppmerksomheten om menneskers endringer av naturen større på 1980-tallet, da man oppdaget at KFK-gasser skapte «hull» i ozonlaget i atmosfæren. I dag er oppmerksomheten størst om utslipp av såkalte klimagasser, særlig CO<sub>2</sub>, som fører til at gjennomsnittstemperaturen på jorda øker og vil øke i årene fremover. *Den globale oppvarmingen* utgjør en alvorlig trussel mot jordas økosystemer, mot *livet*, inkludert mennesker, og er i dag det mest manifeste uttrykket for den utvendige krisen i relasjonen mellom menneske og natur. Mer overordnet kan vi si at den utvendige krisen er forårsaket av rovdrift på naturressurser, som på den ene siden innebærer en tapping (eller tømning) av ikke-fornybare resurser, og på den andre siden fører til forurensende avfall og utslipp. Både ressursmangel og forurensning truer liv. *Økokrisen* er den *utvendige krisen* i relasjonen mellom menneskelig frihet og naturlig liv.

### ***Innvendig krise***

«Naturen» er, som jeg har vist via Jonas og Hegel, ikke bare noe der ute, noe fremmed og radikalt annet enn mennesket. Mennesket er selv natur, og mennesket har en natur. Derfor kan vi stille følgende spørsmål: Bør vi også snakke om en *innvendig krise* i menneskets forhold til sin egen natur? Gir det mening å snakke om en krise i menneskets selvrelasjon, som kan knyttes til måten vi forstår frihet på? Politisk liberalisme tolker menneskenaturen som essensielt fri. Men jeg har, i motsetning til vanlig politisk liberalisme, sagt at denne friheten bare *er* sammen med visse former for avhengighet. Finnes det tegn i tiden på at liberalismens blindhet for avhengighet slår negativt ut for menneskene som forsøker å leve ut denne friheten? Er psykisk sykdom, følelse av meningsløshet, unge kvinner med spiseforstyrrelser og unge menn som trener på seg livstruende muskelskader (for å nevne noe) tegn på individuelle og/eller kollektive misoppfatninger av menneskenaturen?

Spørsmålene har mulige svar i studier gjort av Axel Honneth,<sup>70</sup> Dany-Robert Dufour,<sup>71</sup> Ole Jacob Madsen,<sup>72</sup> Arne Johan Vetlesen<sup>73</sup> og Terry Pinkard,<sup>74</sup> og ikke minst i tekstene til

---

<sup>70</sup> «Lidelse ved ubestemthet» (Honneth 2001; 2009), jf. min behandling i kapittel 2.

<sup>71</sup> *The Art of Shrinking Heads* (Dufour 2008), der hovedtesen er at nyliberalismens krav til flyt og fleksibilitet skaper vår tids «bevissthetsskikkelse» (Hegel): Et «psykotisk subjekt» (Dufour).

<sup>72</sup> *Den terapeutiske kultur* (2010) og *Det er innover vi må gå* (2014), om psykologiske konsekvenser av strukturelle problemer, og om forskyvningen av forklaring og ansvar fra kollektivet over på individet.

Hans Jonas<sup>75</sup> og Hegel.<sup>76</sup> Det kunne vært en masteroppgave i seg selv å ta tak i disse tekstene for å undersøke en «innvendig krise» i menneskets naturforhold. Det skal jeg ikke gjøre her, men jeg nevner det kort fordi det er relevant. Krisen i menneskets forhold til naturen kan sies å ha retning både utover og innover (Vetlesen 2015, 2-3). For resonnementet videre i kapitlet er den utvendige krisen tilstrekkelig. Økokrisen, det vil si mulighetene for å ødelegge eller forringe betingelsene for liv på jorda gjennom menneskelige handlinger, er allerede allment anerkjent *som krise*, mens den innvendige krisen må undersøkes nærmere før den kan inngå som en vesentlig del av et filosofisk resonnement. Når jeg bruker ordet krise videre, viser det primært til den utvendige krisen.

## 5.2 Krisen som tegn på blindhet for liv

Krisen i forholdet til naturen må forstås i sammenheng med vår *Zeitgeist* – tenkning og praksis som dominerer i vår tid. Men hva innebærer denne «sammenhengen»? Hva er det ved vårt naturforhold som skaper krise? Jeg avsluttet forrige kapittel med å skrive at vi «betrakter naturen som en fremmed», og at den «tar vårt blikk til seg og bli ugjestmild». Jeg vil utdype det gjennom noen eksempler som tyder på at kollektive forestillinger i vår tid – i ontologi, antropologi og politisk filosofi – uttrykker en generell *blindhet for livets egenart*.

### *Livsblindhet i ontologi, antropologi og politisk filosofi*

Som ontologi viser blindheten for liv seg blant annet når organismer forstås som rent mekaniske, enten det er slik Descartes tenkte, at planter og dyr er ren utstrakt materie (Descartes 2009, 34-5), eller når Richard Dawkins skriver at organismer egentlig er «overlevelseshusker», «programmert» av genene for å sikre dem fremtidig eksistens (Dawkins 1989, xxi-xxiii). I begge tilfeller viskes skillet mellom organisme og mekanisme ut. Men verken Descartes eller Dawkins er helt blinde for liv som ontologisk størrelse. Man kunne kalle dem skjeløyde: Descartes isolerer liv til mennesket, og forstår alle andre livsformer som døde mekanismer. Dawkins trekker typiske trekk ved liv, som subjektivitet, behov, frihet og aktørskap, ut av organismene og dytter dem inn i genene. Denne «science

---

<sup>73</sup> *The Denial of Nature* (2015), som blant annet viser sammenhengen mellom benektelse av og rovdrift på ytre og indre natur. *Frihetens forvandling* (2009) og «Når valgfrihet blir valgtvang» (2007), om moderne menneskers kamp med forvridde frihetsforståelser.

<sup>74</sup> Pinkard 2012, 174-182: Om at moderne mennesker må være «amfibier» (Hegels metafor), i en verden der menneske og natur er splittet.

<sup>75</sup> Særlig tekstene hvor han skriver om sammenhengen mellom nihilisme og dualisme mellom menneske og natur, som essayet «Gnosticism, Existentialism and Nihilism» (PL).

<sup>76</sup> I tillegg til teorien om «lidelse ved ubestemthet»: Begrep om *fremmedgjøring* (som Karl Marx bygget videre på) – motsatsen til frihet: det å være hjemme i verden.

fiction-fortellingen» (Dawkins' egne ord) viser det merkelige resultatet av at dødens ontologi krasjer med forestillinger vi tross alt har, i kraft av å være levende: Begreper som «selviskheter» og «interesser» gir mening for oss fordi de kan knyttes til erfaringer av å være levende subjekter i kropp. Med sine langt fra uskyldige metaforer, anerkjenner Dawkins implisitt det subjektive livet som meningsfylt og virkelig, samtidig som han eksplisitt kaller subjektet en illusjon. Han demonstrerer den tankemessige spagaten et *levende* menneske må stå i innenfor dødens ontologi.

I antropologien kommer blindheten til uttrykk når mennesker, eller menneskeorganer, forklares med maskinmetaforer. Eller motsatt, som Hans Jonas påpeker, når maskiner pådyttes menneskelige egenskaper:

The irony that scientists, for so long the very abjurors of anthropomorphism as the sin of sins, are now the most liberal in endowing machines with manlike features, is only dimmed by the fact that the real intent of the liberality is to appropriate the donor, man, all the more securely to the realm of the machine. (PL 122)

Det er ikke uvanlig, påpeker Jonas, at naturvitenskapsmenn og -kvinner benytter et språk der mennesket speiles i maskinen og maskinen speiles i mennesket. Vi hører stadig formuleringer av typen: «hjernen er en avansert datamaskin», eller nylig «de har oppdaget hjernens GPS», og motsatt, for å bruke Jonas' eksempel, at vitenskapsmenn snakker om «torpedoens hensikt og vilje». En mekanisme forklares med organiske metaforer (i dagligtale kan slike metaforer være relativt harmløse, men når den benyttes i vitenskapelige arbeider, eller populariseringer av forskning, er de problematiske, fordi de former vår virkelighetsforståelse, se Midgley 2003, 2-3). Maskinmetaforer brukt på mennesket, og antropomorfistiske forklaringer av maskiner, visker fra hver sin side ut skillet mellom mennesket og maskin. I psykologien og filosofien er denne menneskeforståelsen formulert i posisjonen *behaviorisme*, som forsøker å redegjøre for subjektivitet rent utvendig og objektivt. Jonas kaller behaviorisme «an attempt at a psychology without the 'psyche'» (PL 120).

Når mennesker og andre organismer blandes sammen med maskiner og mekanismer forstås de ikke som helheter som er mer enn summen av delene. De blir aggregater av enkeltdeler som i og for seg er hele og selvstendige. Det samme mønsteret finner vi igjen i atomistisk politisk filosofi, der fellesskapet betraktes som en løs sammensetning av selvtilstrekkelige deler, slik som i Hobbes' *Leviathan*. «There is no such thing as society», sa Margareth Thatcher, mens John Stuart Mill skriver: «The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it» (Mill 2005, 140). Felles for utsagnene er at de uttrykker en mekanisk snarere enn organisk forståelse av fellesskapet (staten eller samfunnet).

Hobbes og Thatcher formulerer en ren politisk atomisme, som vi finner igjen i ulike tapninger av politisk liberalisme. Posisjonen kjennetegnes av at verken fellesskapet eller dets medlemmer forstås som riktig levende, fordi fellesskapet betraktes som en mekanisme og individene som selvtilstrekkelige.

Blindheten for liv i ontologi, antropologi og politisk filosofi er tegn på en generell blindhet for liv i vår tid, som kommer til uttrykk i den store fortellingen som råder i vestlige land. Vi har fått høre at utopiene og de store fortellingenes tid er over (Jacoby 1999 og Lyotard 1984). Men Hans Jonas (IR) identifiserer en stor, utopisk fortelling, som synes vel så relevant i dag som da han skrev om dette på slutten av 70-tallet. Den moderne utopien er tanken om evig teknologisk utvikling og økonomisk vekst, til tross for at ressursgrunnlaget veksten avhenger av er begrenset og kan tømmes, ødelegges og forandres. Krisen vi ser i dag bør tolkes som et tegn på at Jonas har rett i at denne forestillingen er utopisk. Tanken om evig materiell vekst på en begrenset klode er uttrykk for hybris, en blindhet for livets grunnvilkår. Overmotet innebærer manglende forståelse for menneskets grunnleggende avhengighet, som gjør at vi tenker at friheten egentlig ikke har noen grenser, eller til og med at frihet er fraværet av enhver grense. Denne kollektive hybris speiles også i individers forestillinger om frihet.

### ***Individuell hybris: speiling av kollektiv blindhet for liv***

Ignoranse for menneskets ufravikelige avhengighet, både av naturen og av andre mennesker, er typisk i vår tid. Den viser seg ikke bare i politisk og økonomisk tenkning og praksis, men også i enkeltmenneskers oppfatninger om hva frihet er. Lars Fr. H. Svendsen reflekterer interessant over dette i boka *Frihetens filosofi*:

[Det] er et stort problem at vi i for stor utstrekning har flyttet idealet om negativ frihet fra den politiske sfæren, hvor det bør få spille en stor rolle, til det personlige planet, hvor det ikke har en like innlysende plass [...] Vi forstår i dag ofte friheten som rent negativ, som en frihet fra alle forpliktende relasjoner til andre mennesker. (Svendsen 2013, 296)

Som det fremgår av hans syn på negativ frihet i den politiske sfæren, er Svendsen selv liberalist. Likevel mener han at negativ frihet er blitt for dominerende i den private sfæren til enkeltmennesker. I henhold til moderne filosofiske læresetninger (etter G. E. Moore) kan etikken (det normative) ikke avledes fra ontologien (det deskriptive),<sup>77</sup> og i henhold til

---

<sup>77</sup> Læresetningen sier ikke at deskriptive forhold ikke faktisk kan være formende for normative oppfatninger, men snarere at det er *logisk* ugyldig å trekke normative slutninger av deskriptive premisser. Problemet er at så lenge det rent faktisk skjer glidninger mellom de to sfærene, og det mener jeg det alltid vil gjøre, så er opprettholdelsen av et absolutt, kunstig skille egnet til å skape forvirret tenkning. Underforstått i skillet er det at det finnes noe slikt som *rent deskriptive premisser*, uberørt av normative forestillinger. Men det stemmer ikke

politisk liberalisme er individet i den private sfæren fri til å følge sine egne oppfatninger om det gode, uten at den liberale politikken øver innflytelse på disse oppfatningene. Likevel observerer Svendsen at mennesker i dag har en tendens til å ignorere avhengighet på samme måte som moderne ontologi og politisk filosofi gjør. Det kan virke som om individet, i sin egen private sfære, har internalisert ontologiens og politikkenes hybris på vegne av mennesket. Noe fra utsiden – ontologien og politikken – befinner seg på innsiden, i det frie subjektet. Innsiden speiler utsiden. Om man fastholder at ontologi og etikk er adskilt, på den ene siden, og at politikk og etikk er adskilt, på den andre siden,<sup>78</sup> vil speilingen av innsiden i utsiden forbli ubegripelig. Men fra perspektivene til Jonas og Hegel gir speilingen mening. For dem er innside og utside to sider av samme sak. Innsiden er alltid bestemt *i forhold til* utsiden. Det er en vedvarende utveksling mellom innside og utside. Innsiden er ikke fiksert, som enten årsak til eller virkning av ytre bestemmelser; innsiden er snarere en aktivitet eller form (*eidos*) som utfolder seg i den ytre verden – stofflig og sosialt. Individuelle subjekter lever; det vil si at de bare er ved å *bli til* i kraft av å involvere seg med verden utenfor, og den vil *øve innflytelse på dem*. Moderne ontologi, politisk filosofi og filosofisk antropologi overser en slik grunnleggende mottakelighet og avhengighet, det speiles i enkeltmenneskers oppfatninger om frihet, og uttrykker til sammen en *blindhet for liv*.

### ***Krisen som ytring av dødens ontologi***

Både i naturvitenskap og politisk filosofi har det i moderne tid vært et metodisk adelsmerke å fjerne vesentlige kjennetegn ved liv, som subjektivitet og essensielle relasjoner situert i tid og sted. I laboratorieeksperimentet isoleres enkeltobjekter; all partikularitet blir fjernet, og selv det betraktende subjektet, forskeren, skal i prinsippet være utskiftbar. Resultatene av et godt laboratorieeksperiment er de samme selv om forskningsobjektet eller forskningssubjektet skiftes ut med et tilsvarende. Et lignende abstraksjonsnivå finner vi i John Rawls' idé om den opprinnelige posisjonen og uvitenhetens slør. Der er alt bestemt abstrahert vekk, alle relasjoner i tid og sted er tenkt bort. Riktignok finnes en form for subjektivitet i den

---

(Mary Midgley (2005, 196) skriver bra om dette). Det deskriptive, eller «fakta» er aldri nøytralt og uberørt. Selv de hardeste naturvitenskapelige fakta er blitt til ved at mennesker har forestilt seg noe, dannet en teori eller en hypotese, som de deretter etterprøver gjennom eksperimenter. Disse fakta er formet av hvilke forestillinger og begreper som inngår i hypotesen og danner utgangspunkt for undersøkelsen. Begrepene og forestillingene stammer fra et intersubjektivt fellesskap, vår kollektive fornuft og språket vårt – ånden (Hegel).

<sup>78</sup> Svendsen holder hardere på skillet mellom politikk og etikk enn skillet mellom ontologi og etikk. Men han skriver også at kapittelet om frihetens ontologi «i grunnen ikke [har] ført oss noe nærmere et svar på spørsmålet om hvorvidt viljesfrihet overhodet er mulig» (2013, 77), og «jeg [velger] i det vesentlige å la denne problematikken få stå uavklart. Det meste jeg argumenterer for videre i denne boken er heller ikke avhengig av en slik avklaring» (2013, 76).



opprinnelige posisjonen, lokalisert i partene som skal komme til enighet om prinsippene for rettferdighet, men man kan stille spørsmålstegn ved hva slags subjektivitet det er, forut for all bestemthet og alle erfaringer om målsettinger (jf. kapittel 1). Både i laboratorieeksperimentet og i den opprinnelige posisjonen er abstraksjonsnivået høyt. Hos Rawls er abstraksjonen tenkt, i eksperimentet er den gjennomført i praksis ved isolasjon og strenge krav til utførelsen. Det betyr, i et hegeliensk perspektiv, at begge deler sier noe om et *moment* ved virkeligheten, men det bærer galt av sted hvis denne ensidige innsikten tas for å være hele sannheten; det er å tenke noe *abstrakt* som *konkret* – det Alfred North Whitehead har kalt «the fallacy of misplaced concreteness» (1925). Mistaket kan også betegnes *reifikasjon*: Én side ved en sak, eller en måte saken ter seg på under visse omstendigheter, tas for å være saken selv.

Min tese er at slik forvirret tenkning er typisk for dødens ontologi. «Kunnskap» og «virkelighet» forstås som noe man utelukkende kan oppnå under evighetens synsvinkel – *sub specie aeternitatis* – et perspektiv uten plass til essensielle relasjoner eller til bestemt subjektivitet som utfolder seg i tid og på et sted. I en slik «virkelighet» er selve *livet* abstrahert vekk og kunnskap om livet blir umulig. For livet er stadig endelig, foranderlig og i bevegelse. Det avhenger av sine bestemte omgivelser som det har tilpasset seg gjennom evolusjon over tid. Livet er essensielt visse former og relasjoner som har vokst frem i tid.

I dag ser vi tegn på at en ensidig verdensanskuelse utledet fra abstrakte eksperimenter gjør krav på stadig større deler av virkeligheten: En tankemessig blindhet for liv ytrer seg (*entäußerte sich*) i en praksis som er fiendtlig og til dels voldelig<sup>79</sup> innstilt mot livet. Forsiktig sagt er ontologisk fysikalisme og politisk atomisme uegnet i møte med krisen i forholdet mellom menneske og natur. De er blinde for liv, og ser derfor ingen egenart eller verdi i det som er truet, nemlig livet. Moderne ontologi er *nihilistisk*, skriver Hans Jonas (PL 212-234). Mindre forsiktig sagt har dødens ontologi *alt å vinne* på det verst tenkelig utfallet av krisen, nemlig utslettelsen av avansert liv. Den dagen livet opphører, vil den rene materialismen være den perfekte ontologien. Når livet er ryddet av banen forsvinner den ene brysomme flekken i en ellers plettfri teori (riktignok forsvinner også subjektene som kan tenke fysikalistisk, men den selvmotsigelsen får dødens ontologi ta på sin egen, dødens, kappe). Økokrisen kan tolkes som et tegn på muligheten for at dødens ontologi *utfører* seg selv, i hegeliensk forstand.

I liberalismen, med dens varierende grad av atomisme, finner vi blindheten for liv på et politisk nivå. Denne iboende teoretiske svakheten blottlegges i møte med krisen i forholdet

---

<sup>79</sup> Erland Kiøsterud (2014) har sagt at vi øver en «strukturell vold» mot naturen – et begrep som stammer fra Johan Galtungs fredsforskning. Galtungs begrep betegner strukturell dominans over mennesker, men Kiøsterud vender det mot naturen.

mellom menneske og natur. Særlig problematisk er liberalismens tendens til å tenke forholdene mellom avhengighet og frihet, og fellesskap og frihet, som absolutte motsetninger. I den rådende liberale fortellingen vokser friheten i takt med den materielle velstanden og den teknologiske avstanden til naturen. Men fordi den er grunnlagt på absolutte motsetninger, er friheten uten ytre grenser. Mer velstand og mer avstand til naturen er *alltid godt*, det finnes ikke noe tak. Selv i land som Norge tenker vi at et nytt nivå av frihet alltid er oppnåelig bare vi blir litt mer effektive, litt mer produktive. Denne manglende bakkekontakten bunner i mangelfull forståelse av de grunnleggende avhengighetsforholdene mellom individets frihet, naturen og menneskelig fellesskap. Konsekvensene av slik hybris er klarere enn noen gang.

### **5.3 Opphevelsen av dødens ontologi: Sosiale betingelser**

Krisen i forholdet til naturen gjør at vi må tenke om frihet og natur på nye måter. Hans Jonas og Hegel tilbyr andre perspektiver på frihet og natur enn de som har vært toneangivende for menneskelig praksis de siste tiårene. I det følgende redegjør jeg for hvordan dødens ontologi kan betraktes fra perspektivene til Jonas og Hegel. Og jeg viser, med Hegel, at veien ut av dødens ontologi henimot et nytt naturforhold har vesentlige sosiale forutsetninger.

#### ***Dødens ontologi fra perspektivene til Hegel og Jonas***

Dødens ontologi er postdualistisk, ifølge Jonas. Den finner sted etter at Descartes har isolert tenkende og utstrakt substans fra hverandre. Men i kjølvannet av Darwins evolusjonsteori har den vanligste utgaven av dødens ontologi vært den som absolutterer den utstrakte siden av Descartes' dualisme. Fysikalisme eller materialisme er betegnelser på denne tankeretningen. Betraktet fra Hegels og Jonas' perspektiver fanger et objektiverende livsblindt perspektiv et abstrakt moment ved virkeligheten. Fysikalisme, for eksempel, sier *noe* om virkeligheten; blikket egner seg til å begripe døde ting, men blir mindre og mindre egnet og leder til mer forvirrede tanker jo høyere i livshierarkiet det anvendes. Verst blir det på menneskenivå, hvis levende mennesker og bevissthet betraktes som gjenstander som kan begripes ved å settes inn i årsak- og virkningskjeder blant andre gjenstander, som steiner, løv eller klokker. Forskere som i dag vil finne ut hva mennesket er ved å undersøke hjernens stoff, er ikke mer enn en raffinert utgave av «den iakttakende fornuft» i *Åndens fenomenologi*, som ville finne sjelen ved å studere hodeskaller (PhG 171 ff.). Med et slikt ensidig perspektiv, der metoden får forrang over objektet, vil den logiske slutningen være at mennesker ikke har frihet og at subjektivitet «egentlig» er en illusjon, påpeker Hegel (PR §15). Men et subjekt som tenker

etter, vil kunne innse at «[d]iß Isoliren solcher Momente hat [der Geist] selbst zur Voraussetzung und zum Bestehen» (PhG 239). Det objektiverende perspektivet kan bare inntas av en *betrakter*, som selv er et levende, åndelig subjekt, allerede involvert både i naturen og fellesskapet med andre subjekter. Det finnes ikke noe «view from nowhere» (Nagel 1986). Derfor er dødens ontologi selv-motsigende; den utgjør et verdensbilde som ikke har plass til det levende *selvet* som har verdensbildet. For at blikket på naturen som utstrakt og stofflig ikke skal bli selvmotsigende, må det oppheves til et høyere nivå, der stoff kan inngå i organiske, ureduserbare helheter, slik jeg har utlagt dem. På et slikt høyere nivå mener Hegel det blir klart at forestillingen om utstrakt *utside* bare kan være eksplisitt for levende vesener som også har en *innside*. Dødens ontologi forblir ikke uendret når den innlemmes i en ontologi der også livet har plass. For det man tok for å være ren utstrakt materie viser seg å implisere liv (E §342; Kisner 2014, 271). Tanken om ren materie, som ikke bryr seg om seg selv, kan bare være *for* et levende vesen som bryr seg om sin egen væren. Fordi uorganisk natur *er* ikke-liv, impliserer det liv, mener Hegel, og Jonas er på linje med ham, selv om han bruker andre ord. I aristoteliske vendinger skriver han at materien viser seg å ha *mulighet (dynamis)* for liv, som blir *virkeliggjort (energeia)* i levende vesener (PL 1-2). Stoffskiftet oppretter relasjoner mellom stofflige deler, som aktualiserer et potensial for liv i stoffet. I dødens ontologi er materie og bevissthet fullstendig adskilt, materien er rensset for liv (i fysikalisme eller kartesiansk dualisme) eller den svelges helt av bevissthet (i solipsisme<sup>80</sup>). Ingen av variantene av dødens ontologi begriper virkelig liv, mener Jonas, for livet er en *aktivitet* som består i å virkeliggjøre potensialet for liv som finnes i stoffet. Med Hegel kan vi si at ingen av dem lykkes med å forstå *prosessen* liv, som formidler mellom *forskjeller*, fordi det i fysikalismen og solipsismen ikke finnes reelle forskjeller, mens kartesiansk dualisme *isolerer* de forskjellige momentene fra hverandre slik at de ikke kan virke i fellesskap.

### ***Hegel: Fra død forstand til levende fornuft***

Overgangen fra et blikk på naturen som død og utstrakt til et perspektiv som også har rom for liv, kan belyses ytterligere av Hegels skille mellom forstand og fornuft. «Dødens ontologi» er Jonas' betegnelse, men tilsvarende finnes hos Hegel. Han bruker for eksempel betegnelsen «død forstand». Noen av de mest kraftfulle formuleringene om en «død» måte å forstå naturen

---

<sup>80</sup> Jonas bruker «idealisme» om posisjoner som mener at alt er bevissthet. Men for å unngå forvekslinger med Hegels «idealisme» her, bruker jeg «solipsisme» i stedet. Jonas mener selv at Hegel er idealist av den typen han kritiserer, men jeg har vist at det ikke stemmer.

eller ånden på, finnes i forordet til *Åndens fenomenologi*. I et berømt sitat skriver Hegel at sannheten må begripes som *subjekt* så vel som *substans* (PhG 18). I avsnittet etter skriver han: «Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subjekt* [...] ist» (PhG 18). «Den levende substansen» er *ånden*, og den er i sin *sannhet subjekt*. I *Åndens fenomenologi* er det ånden som skal begripes, men den kan bare begripes som *levende*. Hvis vi skal begripe ånden må den forstås som ytringen av subjektivitet, ikke som en fiksert *ting* – ren substans eller objekt – men som en *aktivitet*: måter vi mennesker gjør ting på og forstår på. Menneskeånden er en *levende prosess*, en form for liv. Denne måten å begripe ånden på kaller Hegel *begrepslig*<sup>81</sup> eller *fornuftig*. Fornuften står i kontrast til *forstandens* formelle og døde måte å *forstå* ånd og natur på:

Was diese Methode, allem himmlischen und irrdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise Alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus der Universums, nemlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat [...] Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese abstrakte Identität, und das Uebergehen von einem zum andern, ist eines gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äusserliches Erkennen. (PhG 37-8)

Forstanden begriper «universets organisme» som *død*, som et «skjelett» der «kjøtt og blod er fjernet fra knoklene». Den formelle tenkningen preges av «livløse bestemmelser» gjort av en «død forstand» som bare gir «utvendig erkjennelse».

Språkbruken i sitatet er rå, men demonstrerer en viktig forskjell. Forstanden *forstår* ånden (og naturen) som substans, ikke som levende subjekt; den gir en fortelling om «det levende hele», der ånden og naturen inngår, hvor helheten betraktes som om den var død, et skjelett. I «forstandens» verdensanskuelse er det «så tydelig at noe er enten det ene eller det andre»: De ulike delene er isolerte, de øver ikke innflytelse på hverandre. Identiteten er absolutt og det skjer ingen utveksling, ingen formidling. I motsetning til dette mener Hegel at verden må begripes som aktivitet og bevegelse, samt at ånden – det vil si menneskets felles

<sup>81</sup> Sammenhengen mellom *begrep* og *liv* er tema for to nye tyske Hegel-bøker: Anette Sells *Der Lebendige Begriff* (2013) og Christian Spahns *Lebendiger begriff – Begriffenes leben* (Spahn 2007). Sell undersøker den logiske kategorien liv i Hegels teoretiske filosofi i *Wissenschaft der Logik*, og slår fast at uten begrepet liv kan vi ikke forstå Hegels logikk: «doch soll die These aufgestellt werden, dass die Hegelsche Logik ohne den Begriff und die Bewegung des Lebens überhaupt nicht denkbar wäre» (Sell 2013, 11). Det vil si at det logiske begrepet liv er avgjørende for å forstå Hegels epistemologi – hans teori om hva det er å begripe. Spahn undersøker i tillegg til epistemologi også livets ontologi, hvordan begrepet liv ytrer seg i virkelig liv. Han leser Hegels naturfilosofi i tillegg til logikken. Spahns bok er derfor mer relevant for tematikken her enn Sells.

tenkning og praksis – må *begripes* som ytringen av noe innvendig,<sup>82</sup> altså som uttrykk for subjektivitet. Det krever at subjektivitet ikke forstås som en *ting* som er bevirkende *årsak* for ytre virkninger (Pippin 2008, 41); subjektet må derimot *begripes* som *levende* – det vil si som en aktivitet som utfolder seg i tid og rom. Subjektet er ikke bare årsak til eller virkning av ytre omstendigheter for Hegel. Han sier i stedet at subjektivitet *oversettes* til noe ytre, det antar et annet «språk», men er fremdeles det samme, identisk med seg selv. Oversettelsens medium er gjensidig anerkjennelse, gjennom anerkjennelsen dannes visse *relasjoner*. Terry Pinkard skriver: «'Spirit' denotes for Hegel not a metaphysical entity, but a fundamental *relation* among persons» (1994, 9). For at enkeltmenneskers subjektive ånd skal oversettes, ytres og bli substansiell og åndelig, må andre kunne anerkjenne det som ytres. Gjensidig anerkjennelse formidler individuell subjektivitet slik at den oversettes til et åndelig innhold, som fornuften kan begripe. Men dette «innholdet» er stadig *relasjoner i aktivitet*. Fornuften er *levende* når den begriper *dette* innholdet, og når den forstår at den selv er dette innholdet, nemlig at den selv er et resultat av gjensidig anerkjennelse og at den selv er relasjoner i aktivitet. Opphevelsen av død forstand til en levende fornuft skjer når ånden begriper seg selv som resultat av gjensidig anerkjennelse. Derfor har en levende ånd nødvendige sosiale forutsetninger. Uten en eller annen redegjørelse for et intersubjektivt fellesskap og for gjensidige anerkjennelsesprosesser har man ikke begrepet hva ånden er – man har ikke innsikt i substansen som også er subjekt. For det er når to eller flere *forskjellige* individer anerkjenner et felles innhold at subjekt blir substans. De skaper en *helhet* med forskjeller i. De forenes, men er fremdeles noe hver for seg. Derfor er det åndelige innholdet *levende*: Det er en *ideell* enhet med forskjeller i form av *medlemmer*. Og ånden er levende fordi den stadig utvikler seg: ånden blir ikke begrepet i ro. Å begripe den levende ånden er filosofiens oppgave.

Slik jeg leser Hegel er det en nødvendig forutsetning for en riktig naturforståelse at ånden begripes som levende. Bare en ånd som begriper seg selv som levende kan begripe livet i naturen og den organiske relasjonen mellom ånd og natur. Ånden må begripe seg selv som ideell aktivitet for å kunne gjenkjenne *seg selv* i naturen, fordi livet i naturen også er ideell aktivitet. Et visst nivå av intersubjektivt formidlet selvbevissthet er nødvendig for å overskride det praktiske naturforholdet (E §245), der naturen betraktes kun som instrument til menneskelige mål. *Det vil si at et intersubjektivt menneskelig fellesskap, og et begrep om*

---

<sup>82</sup> Tidligere har jeg ikke skilt mellom *forstanden* som *forstår* og *fornuften* som *begriper*. Dette tekniske skillet hos Hegel kan være fremmed fordi termene ikke har samme betydning i dagligspråket som han gir dem. Men jeg velger å benytte meg av skillet her, fordi det får frem forskjellen mellom det subjektive og levende (som fornuften begriper) og det substansielle og livløse (som forstanden forstår). Hegel bruker gjerne «forstand» som en betegnelse for Kants tenkning.

*dette, er en nødvendig forutsetning for å forstå naturen som levende. Først når ånden har begrepet seg selv som levende substans – det vil si ytret og anerkjent subjektivt innhold – kan den forstå naturen ikke bare som objekt (substans) men også som subjekt; når den har begrepet seg selv som *eidos* kan den gjenkjenne *eidos* i naturen.*

Det er en forenkling av Hegels posisjon å si at levende fornuft (ånd) kommer først, deretter den rette naturforståelsen og -innstillingen. En slik fremstilling yter ikke vekselforholdet mellom ånd og natur rettferdighet. I bestemmelsen av det tekniske begrepet «*Idee*», i *Wissenschaft der Logik*, skriver Hegel at den «umiddelbare ideen» er livet (WG2 179): Hvis vi skal begripe hva *idé* er, må vi begynne med begrepet liv. Derfor er det feil å si at ånden først må begripe seg selv som *idé*, deretter kan den begripe ideen i livet. For når forståelsen av *idé* må begynne med liv, har ikke ånden virkelig begrepet seg selv (som *idé*) før den har begrepet livet – ideen i naturen utenfor ånden. Nødvendigheten av å begripe ideen i livet i naturen fremgår også i *Åndsfilosofien*, der Hegel skriver at ånden ikke er identisk med seg selv før den har vendt tilbake fra naturen (E §381). Derfor er anerkjennelse og sosiale relasjoner nødvendige, men ikke tilstrekkelige forutsetninger for en ny naturinnstilling; denne krever at ånden begriper både seg selv og naturen og særlig livet i naturen. Virkelig ånd finnes ikke uten undersøkelse og erfaring av natur. Et naturforhold, etter Hegels modell, må skapes og utvikles i relasjoner mellom mennesker og i relasjon til naturen selv. Det ene eller det andre kan ikke pekes ut som forutgående, eller som ren årsak eller ren virkning.

#### **5.4 Liv: *eidos*, aktivitet og relasjon**

For Hegel og Jonas er både mennesker og andre organismer *levende*, og må derfor betraktes som form (Jonas) eller *idé* (Hegel), to betydninger av greske *eidos*, som er vesentlig i Aristoteles' forståelse av liv (2010).<sup>83</sup> Aristoteles' *eidos* er noe mer statisk og stillestående enn hos Jonas og Hegel, for dem er *form* og *idé* alltid aktive prosesser. Aristoteles forstår *eidos* som substans, mens de tenker *eidos* som aktivt *subjekt*, med en utside og en innside. Jonas' og Hegels aktive og tosidige *eidos* er distinkt fra verden og involvert i den på samme tid, det er *essensielt relasjonelt*.

---

<sup>83</sup> *Eidos* er viktig både hos Platon og Aristoteles, men de bruker ordet forskjellig. I norske utgaver av Platon blir *eidos* oversatt som «*idé*», og det er vanlig å tolke Platon slik at ideene er noe som befinner seg i en hinsides verden og som vi skimter kopier av i vår sanselige verden. Når Aristoteles bruker «*eidos*» oversettes det gjerne til «*form*» og danner den ene parten i begrepsparet form og stoff. For Aristoteles betegner *eidos* en side ved substanser, spesielt levende vesener. Hos Aristoteles er *eidos* dennesidig, ikke hinsidig. Både Jonas' og Hegels filosofi har sterkere forbindelser til Aristoteles enn Platon, særlig når det gjelder forståelsen av liv. Hegel skriver at *De Anima* er den viktigste boka som er skrevet om sjelen – eller livet –, og at det beste en moderne filosofi om liv og ånd kan håpe å oppnå er å åpne Aristoteles' innsikter for moderne lesere (E §378). Når Hegel og Jonas bruker begrepene form, *idé* eller *eidos* er det derfor rimelig å trekke linjer til Aristoteles.

### **Individuell eidos**

I forrige kapittel viste jeg at liv, ifølge Hegel, er ideelle enheter som *negerer* det reelle – det umiddelbart nødvendige – og forener forskjellige momenter i en enhet. Det ideelle er ikke en stillestående substans, men snarere visse relasjoner som utfolder seg over tid. Dieter Henrich skriver: «This is Hegel's distinctive idea, that the *relata* in opposition must, to be sure, derive from a whole. However this whole does not precede its *relata* as Being, or as intellectual intuition. *Rather the whole is only the developed and explicit concept of the relata themselves*» (Henrich sitert i Williams 1997, 209, min kursivering). «*Relata*» er flertallsbetegnelsen for parter som står i relasjoner til hverandre. I Hegels begrep om «ideer» er disse relasjonene interne, det vil si at de er definerende for hva partene er. Ideen (*eidos* eller form) er for Hegel det eksplisitte begrepet om parter som er definert av sine relasjoner (dvs. lemmer) og om hvordan relasjonene mellom disse partene utspiller seg. Organismer kan ikke adskilles fra relasjonene sine, for uten temporale relasjoner mellom lemmene som utgjør organismen, *er* det ingen organisme. Organismer *er* relasjoner, som Jonas skriver, «Life is essentially relationship» (PL 4), men livet *er* også lemmene som bare eksisterer som lemmer i kraft av relasjonene. Som Wendell Kisner påpeker, *er* ikke organismer *bare* relasjoner (2014, 51): En slik betraktningssmåte tenderer mot å betrakte liv som et epifenomen ved en verden som «egentlig» er fysisk. Hvis livet tenkes bare som relasjoner, blir atomene, som livet eksisterer imellom, det virkelig bestandige, og livet blir redusert til en særegen form for samspill mellom atomer, på én klode i et ellers livløst univers. Materien blir det *egentlig* virkelige, livet blir et tilfeldig biprodukt. Så selv om organismens identitet over tid er knyttet til formen, slik Jonas skriver, må vi ikke glemme at livet må materialisere seg i stoff for å være; denne materialiseringen består ikke *bare* i å danne relasjoner mellom stofflige deler, den *endrer også stoffet* slik at det blir til *lemmer*. Organismer er måter å *organisere* stoff på, som bringer frem livet i stoffet. Både Hegel og Jonas er inne på at det er noe paradoksalt ved dette. Hvor *er* livet egentlig? Er det i relasjonene eller er det i lemmene? Jeg mener svaret er det samme som det Hegel gir hvis vi spør om *friheten* er i bestemtheten eller ubestemtheten: Den er i *begge deler* (PR §4). Betraktet alene er relasjonene lik den rene ubestemtheten i Hegels frihetsbegrep, mens rent stoff, på den andre siden, tilsvarer ren bestemthet. *Livet* og friheten finnes bare i organismer der relasjoner blir satt mellom stofflige deler og gjør disse delene til *livets egne*, til lemmer. Livet ligner den frie viljen som har et moment av ubestemthet, men makter å bestemme *seg selv* i noe annet.

Jonas er særlig opptatt av individuelt liv, hvordan stoff i kraft av stoffskiftet organiseres i en form som stadig utveksler stoff med omgivelsene. Og han er i likhet med Hegel oppmerksom på organismers selvrelasjon over tid. Det Jonas beskriver er til dels *umiddelbart* liv, slik Hegel forstår det. Organismer er umiddelbart en individuell kropp, med relasjoner mellom sine egne lemmer, og med en selvrelasjon over tid. Kroppen har en ytre skikkelse og den har selvfølelse, både utside og innside. Allerede her er det mange formidlinger, mellom organisme og ytre stoff, samt i organismens selvrelasjon over tid. Men denne individuelle formen er igjen abstrakt uten relasjoner til *andre organiske former*, det være seg andre individer eller kollektiv *eidos* – som arten eller ånden. Dannelsen av slik kollektiv *eidos*, og individenes forhold til denne, beskriver Hegel bedre enn Jonas.

### **Kollektiv eidos**

Det kan trekkes et skille mellom eksterne og interne relasjoner. Interne relasjoner er bestemmende for identitet, mens eksterne er tilfeldige, de øver ikke innflytelse på partene som inngår relasjonen. I Jonas' analyse av stoffskiftet blir det klart at relasjonene mellom organismer og verden er interne, det vil si *essensielle* for organismen. Men en mangel hos Jonas er, som nevnt, at han ikke skriver om interne, sosiale relasjoner mellom organismer (før han nevner det på menneskenivå). Derfor mister Jonas nøkkelen til å skrive om kollektive livsformer – arter – og til å se likheten mellom arter og «the image of man». Hos Hegel kommer likheten bedre frem (men svekkes av at Hegel tenker artene som statiske, i motsetning til ånden som utvikler seg), og han tenker gjennomført om *eidos* på et kollektivt nivå. Overindividuell *eidos* – en livsform, til forskjell fra et individuelt liv – er også organiske og levende, mener Hegel, i den forstand at også denne *eidos* er relasjoner i aktivitet som formidler mellom forskjellige lemmer i en helhet og organiserer et «stoff». I naturlige arter er relasjonene relativt enkle. Denne *eidos* består av visse relasjoner til en nisje i naturen, og av kjønnslige relasjoner mellom artens individer. Individene som lykkes med å formere seg, bidrar til å bringe artens kollektive *eidos* videre, og til å forme den (det siste ser ikke Hegel). Menneskets kollektive *eidos* har også en slik naturlig side, men i tillegg er den ånd, som ikke avhenger direkte av kjønnets formering. For ånden (eller «image of man») overleveres gjennom språk og symboler ved at individer anerkjenner og blir anerkjent av hverandre. Ånden eksisterer bare når det finnes mennesker, derfor er den indirekte avhengig av naturlig forplantning, men den har også en eiendommelig uavhengighet, fordi åndelig *eidos* utveksles, overleveres og formes gjennom symboler og anerkjennelse. Et menneske kan bidra til åndens



dannelse uten selv å formere seg. Derfor er det en kvalitativ forskjell på ånden og artenes frihet og uavhengighet av stoff. Men både ånden og naturlige arter (mer enn Hegel så) er organiske og levende, i den forstand at de er relasjoner som utfolder seg og virkeliggjør liv i stoff, og som utvikler seg over tid.

Om vi legger denne forståelsen av liv til grunn, er det lettere å forstå Hegels åndsbegrep når han skriver: «Die *Lebendige Sittliche Welt* ist der Geist in seiner *Wahrheit*» og «[d]ie Geist ist das *Sittliche Leben* eines Volks» (PhG 240). Ånden er levende og organisk – den er måter å organisere relasjoner mellom mennesker (medlemmer) på, og den er måter å organisere menneskers relasjoner til naturen på. Ånden er ingen fiksert, allmennmenneskelig fornuft, i hodet på hvert individ, den er snarere en *sosial praksis* eller et *sosialt rom* og en *livsform* som medlemmene lever i (Pinkard 1994, 123).

Men det finnes også vesentlige forskjeller mellom kollektive og individuelle organismer: lemmene i kollektive organismer er *subjekter* og aktører som handler. Kollektivet selv er ikke en subjektiv bevissthet, og subjektivt aktørskap må ikke reifiseres på et overindividuell nivå (selv om noen, deriblant Jonas, har lest Hegel på denne feilaktige måten). Det er de individuelle subjektene som har mål og er *frihetens* sted. «Stoffet» som organiseres av kollektiv *eidos* er selv organismer. Det er vesentlig forskjell på det stoffet som organiseres av en individuell organisme og det «stoffet» – menneskene – som organiseres av kollektiv *eidos*. Forskjellen kommer blant annet til uttrykk i Hegels bruk av begrepet «assimilasjon». I en assimilasjon blir livløst stoff innlemmet i en levende organisme; stoffet som assimileres er i utgangspunktet likegyldig til sin egen væren, det bryr seg ikke om det blir assimilert eller ikke. Stoffet kan stamme fra en levende organisme, som bryr seg, men denne blir *tatt livet av* før eller i forbindelse med assimilasjonen. Medlemmer som innlemmes i et fellesskap derimot, er ikke likegyldige til om de er med i fellesskapet eller ikke. De bryr seg, og derfor bruker ikke Hegel assimilasjonsbegrepet i rettsfilosofien, det hører til naturfilosofien. Skillet jeg introduserte i forrige kapittel kan være nyttig her: Stoffet i en individuell kropp danner *lemmer* (*Glieder*), mens menneskene som virkeliggjør ånden er *medlemmer* (*Mitglieder*). I ånden er «stoffet» mer delaktig i dannelsen av den kollektive *eidos* – den blir til gjennom deres gjensidige anerkjennelse. «Stoffet» bidrar i større grad til organiseringen enn i individuelle organismer der organiseringen av stoffet skjer i en asymmetrisk relasjon. Og i paragrafer i *Rettsfilosofien* gjør Hegel det klart at denne delaktigheten fra individenes side, deres subjektive frihet som gjør at de kan ville et sedelig samfunn, er helt avgjørende for at moderne stater skal være vellykkede (PR §260).

### *Sykdom, skade og død*

En inngang til å forstå livet bedre kan være å undersøke dets skyggeside, som er sykdom, skade og død. Når Hegel skriver om årsaker i *Wissenschaft der Logik*, faller noen interessante formuleringer om liv:

Denn hauptsächlich ist noch die *unstatthafte Anwendung* des Causalitätsverhältnisses auf *Verhältnisse des physisch-organischen und des Geistigen Lebens* zu bemerken. Hier zeigt sich das, was als Ursache genannt wird, freylich von anderem Inhalte als die Wirkung, *darum aber*, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von diesem selbständig bestimmt, verändert und verwandelt wird, *weil das Lebendige die Ursache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt*, das heißt, sie als Ursache aufhebt (WL1 #400).

Levende vesener kan ikke enkelt settes inn i årsaks- og virkningsforhold på samme måte som livløse gjenstander. For levende vesener «lar ikke årsaker komme til virkning, de opphever årsakene». I fare for å gjenta til det kjedsommelige, så er det ikke slik at noe forsvinner når det «oppheves» i Hegels filosofi, det blir snarere forvandlet. Slik er det også her; årsaker som virker inn på noe levende eller noe åndelig får virkninger med «et annet innhold» enn årsaken. Levende vesener, om det er mennesker eller dyr, forandrer eller forvandler ytre årsaker slik at de ikke kommer direkte til virkning, som mekaniske årsaker, men snarere innlemmes i organismens livsprosess og settes inn i levende relasjoner. Evnen til å forvandle det ytre og gjøre det *til sitt* øker jo mer avansert livsformen er. Mennesker kan oppheve mange slags årsaker, mens planter enklere lar seg påvirke direkte. Det som skjer når et levende vesen blir påvirket direkte; når en ytre årsak *får* komme til virkning; når organismen *ikke lykkes* med å oppheve årsaken, er at organismen blir skadet eller syk, eller i verste fall dør:

In der Krankheit ist das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besonderen Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten. Sein Organismus ist als Daseyn von einer quantitativen Stärke und zwar seine Entzweyung zu überwinden aber ebensowohl ihr zu unterliegen, und darin eine Weise seines Todes zu haben, fähig. (E §374)

En syk organisme er «viklet sammen med en uorganisk kraft».<sup>84</sup> Organismen kjemper mot dette fremmede i seg, denne todelingen. Hvis den vinner vil den leve videre, men hvis den taper dør den. Da får *virkingen* av det ytre, uorganiske spille seg helt ut, og organismen makter ikke å oppheve det fremmede, og da er den heller ikke levende lenger. Tilsvarende skjer hvis en organisme blir skadet, da får en ytre årsak, for eksempel et slag eller et kutt,

---

<sup>84</sup> Det kan være litt forvirrende at Hegel sier at sykdom skyldes en «uorganisk kraft» når vi vet at sykdom gjerne kan skyldes nettopp organiske bakterier. Men som jeg viser under kan selv menneskelige handlinger bli en slik «uorganisk kraft» som bringer sykdom, skade eller død over livet, inkludert sitt eget liv. Vi bør nok derfor forstå «uorganisk» her fra den syke organismens ståsted: Det uorganiske er det som virker mot dens livsprosess. Dette «uorganiske» og ytre kan også stamme fra dens egen kropp, siden organismer eldes.

komme til virkning i organismen. Organismen kan lykkes med å lege skaden, et sår kan gro, og årsaken blir dermed opphevet og livsprosessen fortsetter, men den kan også mislykkes slik at en skade påført utenfra tar livet av den.

I dag er vi vitner til at menneskelige handlinger utrydder arter og virker inn på økosystemer slik at de kommer ut av balanse; vi ser da at mennesket selv kan bli en slik ytre, uorganisk kraft som virker mot livet, og som livet strever med og kan mislykkes med å oppheve. Men dette foregår på en annen måte enn Hegel tenkte, for i dag er det hele livsformer, ikke bare individuelle organismer, som trues av menneskelige handlinger. Særlig virker mennesket som «en uorganisk kraft» ved å forandre eller ødelegge arters habitater. Det er allmenne livsformer som trues med død; hele arter kan komme til å mislykkes med å oppheve stoffet og med å inngå relasjonene som er *typisk* for dem. En grunn til at mennesket har kunnet bli en slik ytre kraft, som truer både livet i naturen og sitt eget liv, er at menneskets essens er blitt forstått som en *frihet* som er radikalt adskilt fra naturen og fra livet. Vi har foretatt abstraksjoner på to sider, som gjør dette mulig: På den ene siden forstår vi naturen abstrakt, som en utstrakt mekanisme, som tjener menneskelige mål. På den andre siden oppfatter vi oss selv og vår frihet abstrakt, når vi betrakter friheten ensidig (som negativ frihet eller valgfrihet) og uavhengig av naturen. Men dette er ikke bare *tankemessige* abstraksjoner. De siste tiårene er vi blitt mer og mer klar over at menneskelig praksis også kan *virke* som en slik abstrakt kraft. Friheten kan te seg som om den var uavhengig, men dermed kommer avhengigheten stadig mer til syne. Som nevnt i kapittel 3 er abstrakt frihet, ifølge Hegel, livløs og kan i praksis bli direkte dødbringende. Markedssamfunnet og liberalismens atomistiske individforståelse og abstrakte frihet, som mangler forståelse for menneskets grunnleggende avhengighet, har vært viktige i *ut-førelsen* av denne frihet, som vi ser virkningene av i dag. Atomismen begriper menneskesubjektet i en type isolasjon fra natur og fellesskap, derfor er det noe abstrakt og dødt ved atomistiske individer. Formidlet gjennom økonomi og politikk er dette døde i ferd med å tvinges på den andre, naturen, som individene og samfunnet egentlig er avhengige av. Vi har i tidligere tider (og i kapittel 3) særlig sett groteske virkninger av å tvinge abstraksjoner på menneskelige individer. Mange slike eksempler er beskrevet av Hegel. Men i den moderne, høyteknologiske verden har menneskelige handlinger også blitt i stand til å endre og utslette andre arter. Handlingene er i overensstemmelse med liberale frihetsbegreper, samtidig virker de mot livet og i neste instans truer de denne friheten selv (jf. kapittel 3). Friheten fungerer ikke slik den var tenkt. I Hegels filosofi er slik dysfunksjon et tegn på at tanken var abstrakt.

## 5.5 Avslutning: Levende frihet

Hegel skriver om død på individnivå, men fordi han avviser evolusjonsteorier, tenker han ikke godt nok over at arter kan dø ut. Vi vet at arter har en begynnelse, og at de derfor kan få en slutt. Innsikten i at hele *livsformer kan opphøre* kaster nytt lys over fenomenet liv, og over frihetsbegrepet. Hegel gir mange eksempler i *Åndens fenomenologi* på at bestemte ånder – sosiale praksiser og måter å forstå verden på – kan opphøre, men at ånden som helhet og en rekke naturlige arter potensielt kan dø ut, er utenfor Hegels horisont. At alle essensielle relasjoner kan bli brutt, både individuelle og kollektive, er en innsikt som har kommet etter Hegels tid. I denne nye situasjonen trenger vi tenkning som ser og begriper *livet*. Det kan Hegel og Jonas tilby.

### *Frihet, blant menneskene, på jorda*

Som vist i kapittel 2 og 3 er det ingen absolutt motsetning mellom frihet og avhengighet for Jonas og Hegel. Det er vanlig å tenke at friheten begynner der avhengigheten slutter, men de vil heller si at friheten begynner sammen med avhengigheten, fordi den bare finnes i livet som alltid er avhengig. Menneskelig frihet er ingen egen substans hinsides naturens nødvendighet, den består snarere i å *opphøve* naturnødvendighet til *relativ* uavhengighet, gjennom formidlinger. Denne friheten har også andre levende vesener, men i lavere grader enn mennesket. Vi kan tenke vekk avhengigheten, og betrakte mennesker eller andre organismer som hele og fullstendige i isolasjon, men det vi betrakter da er nettopp *en tanke* – en abstraksjon. Men abstraksjoner lever ikke (PL 22). I en kritikk av marxisme spesielt og utopisk tenkning generelt, som også rammer individualistisk liberalisme,<sup>85</sup> skriver Jonas interessant om frihet og nødvendighet: «the fundamental error of the whole conception, already in Marx, is *the separation of the realm of freedom from the realm of necessity*, the belief that the one begins where the other ends, that freedom is somewhere beyond necessity instead of in the meeting with it» (IR 196). Et par sider senere fortsetter han: «With the seriousness of reality, which is always necessity as well, vanishes the dignity that distinguishes man precisely in his *relation* to the real and the necessary», og videre: «*there is no freedom outside the realm of necessity*» (IR 198). Den «nødvendigheten» Jonas skriver om

---

<sup>85</sup> Jonas' *The Imperative of Responsibility* ble skrevet under den kalde krigen (utgitt først på tysk i 1979). Dens politiske betraktninger er derfor farget av datidens sterke motsetning mellom liberalistisk kapitalisme og marxistisk kommunisme. Når Jonas kritiserer marxismen for å være utopisk og for å basere seg på et absolutt skille mellom frihet og nødvendighet, er det ikke dermed sagt at det samme gjelder kapitalistisk liberalisme. Snarere tvert imot: Kapitalismen bygger nettopp på et slikt skille og er årsak til miljøproblemene i et moderne samfunn (se IR fra s. 142 og fremover).

her, er både sosial og naturlig: Den omfatter alt som er gitt for individet. Friheten befinner seg ikke utenfor dette gitte, den består ikke i å overvinne nødvendigheten fullstendig. Frihet er derimot å relatere seg til nødvendigheten på en fri måte, gjennom formidlinger. «Freedom consists and lives in pitting itself against necessity» (Ibid.). Denne friheten tør å møte *motstand*, og i den ligger menneskets *verdighet* (*dignity*), skriver Jonas. Menneskeverdet ligger i evnen til å realisere sin frihet i relasjon til noe fremmed, noe annet. Denne evnen har mennesket til felles med andre livsformer, som derfor også må tilskrives verdi.<sup>86</sup>

For at friheten skal bli en fullt utviklet *menneskelig* frihet, viser Hegel, må den finne sted i individer som lever i samfunn og institusjoner som er etablert gjennom og sikrer gjensidig anerkjennelse. Dette samfunnet (kollektivet) må ikke innrettes med sikte på absolutt uavhengighet av naturen. Individer er umiddelbart avhengige av naturen – de har behov fordi de er organismer med kropper. Men i et sedelig samfunn blir behovene og avhengigheten *formidlet* gjennom kollektivets måter å fortolke og omgås naturen på, slik at naturen ikke blir umiddelbart bestemmende for individene. Med «naturen» mener jeg både den ytre naturen, i form av klima, andre arter osv., og den indre naturen, i form av begjær og drifter. Et samfunn som skal sørge for levende frihet, må organiseres på en måte som ikke driver rovdrift på naturen. For dermed svekkes kollektivets evne til å formidle mellom individer og naturen. Levende frihet oppnås i *relativ* uavhengighet av naturen og andre mennesker. Absolutt uavhengighet er det samme som død. Et samfunn av individer med levende frihet må organisere menneskets praksis slik at den behandler både menneske og natur *som liv*. Det betyr at individuelle handlinger innlemmes i en helhet som ikke setter det konkrete allmenne (menneskelige individer eller naturlige arter) på spill, og som ikke betrakter eller behandler organismer som mekanismer. Levende frihet kan derfor ikke realiseres i et rent marked, eller i et samfunn som betrakter staten kun som en kontrakt, for begge deler er *mekanismer*. Slike mekanismer mislykkes i å gripe menneskets kollektive *eidos* som levende, og det mislykkes i å begripe den organiske relasjonen mellom menneske og natur.

Det som skjer når mennesker og friheten betraktes på en mekanisk måte, for eksempel hvis man forstår frihetens sted som isolerte atomer, eller som lukkede subjekter hvis frihet er et produkt av en selvtilstrekkelig evne til å besitte, er at man ignorerer at liv er en prosess som består i å lukke avstanden mellom en *selv* og *noe annet*, og at friheten består i å kunne bestemme seg selv i noe annet. Hvis individer betraktes som individuerte og frie forut for erfaringer og sosiale relasjoner, blir friheten satt som *ren forskjell* og ikke som *foreningen av*

---

<sup>86</sup> Dette er ikke Jonas alltid tydelig på. Jf. første innledende øvelse.

*forskjeller*. Samtidig blir *det andre*, for eksempel naturen for Mennesket, eller et annet individ for individet, bestemt som det *motsatte* av friheten. Om denne motsetningen tenkes absolutt, kan ikke «friheten» være annet enn utslettelse av den andre, eller selvutslettelse. Frihet blir å være seg selv, fullt og helt, og *ikke* en annen. Men den absolutte friheten til bare å være seg selv, og på ingen måte en annen, er det samme som død. Levende frihet finnes derfor bare i *samspill mellom forskjeller*. For et levende frihetsbegrep er individet stadig frihetens sted, men friheten er ikke en gjenstand på dette stedet; friheten er snarere en viss aktivitet som «stedet» utfolder i relasjon til noe annet. På frihetens høyeste nivå, i mennesket, må frihetens *andre* selv være fri – ånd etablert gjennom frie individers gjensidige anerkjennelse.

For Hegel har menneskets frihet bare naturlige forløpere i *begrepslig* forstand. I dag vet vi at andre livsformer var forstadier til menneskelig frihet også i utviklingshistorisk forstand. Selv om Hegel ikke tenkte sammenhengen evolusjonært, mente han at menneskets frihet er levende, og at mennesket derfor kan kjenne seg igjen i livet i naturen. Menneskelig frihet er en idé som kan være hjemme hos seg selv i naturen, ikke bare ved å gjøre naturens uorganiske stoff til sitt, men ved å gjenkjenne seg selv i livet i naturen. Livet er en del av verdens møblement. En levende frihet som forstår det, er ikke totalt fremmed i naturen. Frihet er å være hos seg selv i den andre, og til en viss grad er naturen denne andre for mennesket.

Ånden er (med)lem i en organisk helhet sammen med naturen og *er* bare når naturen også er, og *vice versa*. For Hegel var det viktigst å vise at frihet ikke kan bestå i å utslette eller dominere andre mennesker. Frihet forutsetter for ham gjensidighet, at individet begrenser seg og tar hensyn til andre (RF §4Z). Dominansen og hensynsløsheten overfor andre mennesker var den største trusselen mot frihet (både for den som dominerte og den som ble dominert) frem til Hegels tid, og en god stund etter ham. Fremdeles er en slik trussel mot friheten aktuell. Men i dag truer også andre former for dominans friheten, nemlig menneskets rovdrift på naturen og livet der, noe som vitner om at mennesket forstår seg selv som en selvtilstrekkelig *del* og ikke et avhengig *medlem* i relasjon til naturen. Som i skjeve anerkjennelsesrelasjoner er også denne dominansen truende for friheten både til den som dominerer (mennesket) og den som blir dominert (naturen). I denne situasjonen tilbyr Hegels filosofi tankefigurer som kan utfylles med nye innsikter, om evolusjon, stoffskifte, antropocen og muligheten for å ødelegge eller endre livsgrunnlaget på jorda.

### ***Hensyn og måtehold***

Jeg skal formulere eksplisitt noe som ligger implisitt i Hegels forståelse av ånden og naturen som lemmer innenfor en organisk helhet. I møte med naturen er stikkordet for levende, menneskelig frihet *måtehold*. Måteholdet er naturrelasjonens svar på *hensyn* i mellommenneskelige relasjoner. Begge deler innebærer at en aktør begrenser seg overfor noe annet. Jeg benytter to forskjellige ord for å indikere at *den andre* som den handlende begrenser seg overfor er forskjellig i de to tilfellene: Å ta hensyn er å begrense seg overfor et annet medlem, mens måtehold er et medlems selvpålagte begrensning overfor et lem. Lemmer kan ikke anerkjenne tilbake og kan ikke ta hensyn. Men det er også likheter mellom de to forholdene. I begge finnes gjensidig avhengighet: I hensynsrelasjonen beror medlemmers frihet på den andres frivillig gitte anerkjennelse. I relasjonen mellom menneske og natur er mennesket og dets frihet avhengig av naturen, mens livet i naturen er avhengig av at mennesket ikke ødelegger habitater, dreper for mange individer til at arten kan overleve osv. Og i begge tilfeller kan det ene medlemmets frihet gå tapt hvis *det andre* ødelegges.<sup>87</sup> Derfor kan måteholdet i naturrelasjonen, med visse forbehold, modelleres etter hensynet i mellommenneskelige relasjoner. Slik individet ikke skal føle seg begrenset, men derimot være fri når det inngår vennskaps- eller kjærlighetsrelasjoner til andre mennesker, selv om det må begrense seg og ta hensyn (PR §4Z), skal det heller ikke føle seg bestemt når det må vise måtehold overfor naturen. Dannede mennesker ser at måtehold i forhold til naturen er i *overensstemmelse med friheten*. Å utvise måtehold – ikke utnytte enhver mulig ressurs, ikke søke materiell vekst inn i evigheten – er forutsetninger for frihet. I likhet med hensyn kan heller ikke måtehold betraktes rent instrumentelt, som et *middel* til frihet: Måtehold *er* et moment ved frihet, like mye et *mål* som et middel. Å betrakte måtehold som rent middel til frihet er å henge fast i en praktisk naturinnstilling (E §245), der naturen bare betraktes som instrument til menneskers mål. Denne naturinnstillingen, paret med ny teknologi (IR ix-xii), gjør virkningene av menneskelige handlinger stadig mer omfattende. Det samme gjør den globale kapitalismens imperativer om vekst og profitt, som har skapt nettopp den krisen som truer liv og frihet. En slik antroposentrisk naturinnstilling må vi legge bak oss hvis vi skal realisere en levende frihet, og for å kunne begripe mennesket selv, slik det *lever*. Tanken om at naturen er utstrakt og viljeløs og kun skal tjene våre formål, har som forutsetning at vi

---

<sup>87</sup> En forskjell, igjen, er at lemmet (livet i naturen) antakelig vil beholde sin enkle frihet selv om medlemmet (mennesker) ble ødelagt. Men dette er en sannhet med modifikasjoner. F.eks. avhenger planter og dyr i kulturlandskap av mennesker, og vi kan tenke oss trusler mot liv som bare mennesker kan avverge. Fordi både Hegel og Jonas mener at mennesker er den høyeste formen for liv, vil det uansett være et stort tap om mennesket forsvant. Å ofre mennesket for å redde livet er helt misforstått for Hegel og Jonas, for mennesket er unikt liv.

isolerer vår menneskelighet fra vår egen utstrakte kropp. Kun hvis vi ikke egentlig er kroppen vår, men bare et transcendentalt, besittende subjekt, kan vi tenke at naturen er noe radikalt annet enn oss selv. Hegels og Jonas' syn på naturen, der den delvis er en annen, men også delvis noe vi kan finne *oss selv* i, åpner for et mindre anstrengt forhold til vår egen kropp, sårbarhet og avhengighet, det vil si til *naturen i oss*. Deres perspektiver åpner for forståelsen av hva det er å være et levende og fritt individ, i fellesskapet, på jorda.

Et levende frihetsbegrep befinner seg mellom ytterpunktene, mellom abstraksjonene. Frihet er verken grenseløs naturutnyttelse eller fullstendig askese: «life does not bear distillation; it is somewhere between the purified aspects – in their concretion. *The abstractions themselves do not live*» (PL 22, min kursivering). Frihet er å kunne *leve med* seg selv, med andre mennesker og med naturen. Derfor er grenseløshet, abstraksjon og ensidighet ufrihet, men friheten kan vinnes, om vi skal tro Hegel og Jonas, gjennom et visst måtehold og hensyn overfor en annen.

En mulig vei videre fra betraktningene i denne oppgaven er å forsøke å gjøre eksplisitt de etiske og politisk-filosofiske følgene av de ontologiske undersøkelsene som er foretatt. For å avgrense har jeg stort sett latt slike følger være implisitte. Det kunne vært et prosjekt å svare mer eksplisitt på spørsmålet «hva skal til for å oppnå frihet?» i lys av innsikter om frihet og natur hos Hegel og Jonas. Jeg ser da for meg en undersøkelse som trekker flere forbindelser til økonomi, teknologi, historiske narrativer og maktstrukturer som spiller viktige roller i det praktiske forholdet mellom menneske og natur. Kanskje kan det formuleres noen etiske prinsipper basert på Hegels og Jonas' tenkning, der relasjoner og avhengighet står sentralt.

Et annet prosjekt kunne vært å undersøke nærmere det jeg har kalt en innvendig krise i relasjon til naturen, altså en krise i menneskets selvrelasjon som følge av misforståelser om mennesket og naturen. Det kan gjøres med vekt på individer og psyke eller med en sosiologisk vinkling, med vekt på kollektivet og kulturen. Særlig spennende kunne det være å vurdere en eventuell sammenheng mellom slike innvendige og utvendige kriser.

En tredje mulig vei videre er å undersøke om innsikter fra Hegel og Jonas kan kaste lys over moderne biologi, og *vice versa*. Evan Thomson og Wendell Kisner har i hver sin bok forsøkt å kombinere henholdsvis Jonas (Thomson 2007) og Hegel (Kisner 2014) med biologiske teorier om «*autopoiesis*». Teorien ble lansert av Humberto Maturana og Francisco Varela (1980) og innebærer, summarisk gjengitt, at levende vesener er systemer i kontinuerlig prosess som selv produserer delene som er nødvendige for å opprettholde prosessen.



# Litteratur

- Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. 2011. *Opplysningens dialektikk* [1947]. Oversatt av Lars Petter Storm Torjussen. Oslo: Spartacus.
- Aristoteles. 2007. *Politikk*. Oversatt av Tormod Eide. Oslo: Vidarforlaget.
- 2010. *Om sjelen*. Oversatt av Tore Frost. Oslo: Vidarforlaget.
- Arndt, Andreas, Paul Cruysberghs og Andrzej Przyłębski (red.) 2006. *Hegel Jahrbuch 2006: Das Leben denken, Erster Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
- (red.) 2007. *Hegel Jahrbuch 2007: Das Leben denken, Zweiter Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Flytende modernitet*. Oversatt av Mette Nygård. Oslo: Vidarforlaget.
- Berlin, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 31 October 1958*. Oxford: Clarendon Press
- Bernstein, J. M. 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, David. 2014. «Atomism from the 17th to the 20th Century». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Lest 07. april 2015.  
<http://plato.stanford.edu/entries/atomism-modern/>
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray.
- Dawkins, Richard. 1989. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University press.
- Descartes, René. 2009. «Discourse on Method 1, 2 and 5» [1637]. I *Modern Philosophy: An Anthology of Primary Sources 2. Edt.*, redigert av Roger Ariew og Eric Watkins, 25-34. Indianapolis: Hackett.
- Dufour, Dany-Robert. 2008. *The Art of Shrinking Heads* [2003]. Cambridge: Polity press.
- Fidjestøl, Alfred. 2001. «To utvegar frå Sein und Zeit: ei samanlikning av Heidegger-innverknaden hjå Hans Jonas og Hannah Arendt». Hovedoppgave, Universitet i Oslo.
- 2004. *Hans Jonas*. Oslo: Universitetsforlaget.
- FN. 1948. *FNs erklæring om menneskerettigheter* (lest 4. mars 2014).  
<http://www.fn.no/Bibliotek/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>
- Franco, Paul. 1999. *Hegel's Philosophy of Freedom*. London: Yale University Press.
- Fulda, Hans Friedrich. 2003. *Hegel*. München: Verlag C.H. Beck.

- 2006. «Das Leben des Geistes». I *Hegel-Jahrbuch 2006: Das Leben Denken – Erster Teil*, redigert av Andreas Arndt, Paul Cruysberghs og Andrzej Przyłębski, 27-35. Berlin: Akademie Verlag.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Ästhetik*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- 1992. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 1999a. *Hauptwerke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Band 2: *Phänomenologie des Geistes* [1807].
  - Band 3: *Wissenschaft der Logik I* [1813/32].
  - Band 5: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821]
  - Band 6: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* [1830]
- 1999b. *Åndens fenomenologi* [1807]. Oversatt av John Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Tor Inge Rørvik og Dag Østerberg. Oslo: Pax.
- 2006. *Rettsfilosofien* [1821]. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.
- 2009. *Naturfilosofien* [1830]. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.
- 2013. *Åndsfilosofien* [1830]. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.
- Heidegger, Martin. 2007. *Væren og tid* [1927]. Oslo: Pax.
- Hessen, Dag O. 2007. *Hva er biologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan* [1651]. Oxford: Oxford University press.
- Hofstad, Knut. 2015. «Antropocen». *Store norske leksikon*. Lest 8. april 2015.  
<https://snl.no/antropocen>.
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit*. Ditzingen: Reclam.
- 2009. «Den individuelle frihetens patologier: Hegels samtidsdiagnose og vår tid». *Agora* 2009, (4): 195-211.
- Hösle, Vittorio. 1987. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 2010. «Hans Jonas's Position in the History of German Philosophy». I *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, redigert av Hava Tirosh-Samuelson og Christian Wiese, 19-37. Leiden: Brill.
- Hverven, Sigurd. 2014a, «Frihet – sammen: Utlegning og aktualisering av Hegels frihetsbegrep». *Røyst* 1, (1): 114-127

- 2014b, «Oss vedkubber imellom». *Manifest tidsskrift*, 05.05.2014. (lest 31. Mars 2015). <http://www.manifesttidsskrift.no/oss-vedkubber-imellom/>
- 2014c, «Haltende frihet». *Manifest tidsskrift*, 17.06.2014. (lest 31. Mars 2015). <http://www.manifesttidsskrift.no/haltende-frihet/>
- Jacoby, Russel. 1999. *The end of Utopia: Politics and Culture in and Age of Apathy*. New York: Basic Books.
- Johnsen, Dag. 2009. «Oversetterens innledning». I *Naturfilosofien* av G.W.F. Hegel, 5-21. Oslo: Vidarforlaget.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Northwestern University Press.
- 1979. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- 1984. *The Imperative of Responsibility* [1979]. Oversatt av Hans Jonas og David Herr. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1996. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. New York: Northwestern University Press.
- 2010. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* [1980]. New York: Atropos Press.
- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kindle edition.
- Kass, Leon R. 1995. «Appreciating The Phenomenon of Life». *The Hastings Center Report* 25, (7): *The Legacy of Hans Jonas*, 3–12.
- Kisner, Wendell, 2014. *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic: The Middle Voice of Autopoietic Life*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Kjøsterud, Erland. 2014. «Fortellingen om oss selv. Et essay om klima». *Forfatternes klimaaksjon*, 27.11.2014. (Lest 31. Mars 2015). <https://forfatternesklimaaksjon.wordpress.com/fortellingen-om-oss-selv-et-essay-om-klima/>
- Leibniz, Gottfried. 2009. «Monadology». I *Modern Philosophy: An Anthology of Primary Sources 2. edt*, redigert av Roger Ariew og Eric Watkins, 275-283. Indianapolis: Hackett.
- Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minnesota: University of Minnesota press.

- Lysaker, Odin. 2013. *Menneskeverdets politikk: Anerkjennelse av kroppslig krenkbarhet*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Macpherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University press.
- Madsen, Ole Jacob. 2010. *Den terapeutiske kultur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 2014. «Det er innover vi må gå»: *En kulturpsykologisk studie av selvhjelp*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mann, Thomas. 2002. *Trolldomsfjellet* [1924], Oversatt av Per Qvale. Oslo: Gyldendal.
- Maturana, Humbert, R. og Francisco J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel.
- Midgley, Mary. 2003. *The Myths We Live By*. London: Routledge.
- 2005. *The Essential Mary Midgley*. Redigert av David Midgley. London: Routledge.
- Mill, John Stuart. 2005. *On liberty* [1859]. New York: Cosimo.
- Morris, Theresa, 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: State University of New York Press.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Noonan, Jeff. 2011. «Life-Blind Liberalism and Life Grounded Democracy». I *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS): Vol. 3 Philosophy and World Problems*, redigert av John McMurtry, 363-388. Ontario: EOLSS Publishers.
- Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2012. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life* Cambridge: Cambridge university press.
- Pippin, Robert. 2008. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: President and Fellows of Harvard College.
- 1993. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel Pöbel: Eine Untersuchung der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Popper, Karl. 1945. *The Open Society and Its Enemies: 2 Hegel and Marx*. London: Routledge.

- Sandel, Michael. J. 1984. «Introduction». I *Liberalism and its Critics*, redigert av Michael J. Sandel, 1-12. New York: NYU Press.
- 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. utg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. 1993. «Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms». *Oxford Economic Papers* 45 (4), 519-541.
- Sell, Annette. 2013. *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Shakespeare, William. 1871. *Romeo and Juliet* [1597]. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co.
- Spahn, Christian. 2007. *Lebendiger Begriff – Begriffenes leben: Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen Bei G.W.F. Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Svensen, Henrik H. 2014. «Frihet i antropocen». I *Ja, vi elsker frihet*, redigert av Svein H. Gullbekk, 74-9. Oslo: Dreyer.
- Svendsen, Lars Fredrik H. 2013. *Frihetens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 2014. «Jean-Jacques Rousseau». *Store norske leksikon* (lest 19. mars 2014). [http://snl.no/Jean-Jacques\\_Rousseau](http://snl.no/Jean-Jacques_Rousseau)
- Taylor, Charles. 1985. *Hegel and the Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- «Atomism». I *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, 187-210. Cambridge: Cambridge University press.
- 1995. «Heidegger, language and Ecology». I *Philosophical Arguments*, 100-126. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vetlesen, Arne Johan og Jan Olav Henriksen. 2003. *Moralens sjanser i markedets tidsalder: Om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, Arne Johan. 2007. «Når valgfrihet blir valgtvang». I *Frihet*, redigert av Thomas Hylland Eriksen og Arne Johan Vetlesen, 49-78. Oslo: Universitetsforlaget.
- 2013. «Ond, gal og tilregnelig». *Morgenbladet*, 12.09.2013 (lest 19. mars 2014). [http://morgenbladet.no/ideer/2013/ond\\_gal\\_og\\_tilregnelig#.UylpmfkhDNk](http://morgenbladet.no/ideer/2013/ond_gal_og_tilregnelig#.UylpmfkhDNk)

- . 2015. *The Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*. London: Routledge.
- Westphal, Kenneth R. 1989. *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Whitehead, Alfred North. 1925. *Science and the Modern World*. New York: Free Press.
- Williams, Robert R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. New York: State University of New York.
- Weber, Max. 1994. *Wissenschaft als Beruf* [1919]. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision*. New Jersey: Princeton University Press.